فلسفة ابن رشد

يحتوى على كتابى

فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة

تأليف

القاضى الفاضل محمد بن احمد بن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية

تطلب من

محمود على صبيح

صاحب المكتبة المحمودية التجارية

الكائنة بميدان الجامع الأزهر الشريف بمصر

المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر بمصر

فلسفة ابن رشد

القاضى الفاضل محمد بن احمد بن رشد قاضى قضاة الأندلس وأشهر فلاسفة الاسلام على الاطلاق وأعظم شراح فلسفة أرسطو فى العالم، نفاه أبناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة — وعلى شروحه الفلسفية بنى الأوربيون فلسفتهم فى القرون الوسطى، وكان اسمه مشهورا عندهم شهرة أرسطو توفى سنة ٥٩٥ هجرية رحمه الله

مجموعة فيها كتابين جليلين:

الأول — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: وذيله

الثانى — الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل، من الشبه المزيغة، والعقائد المضلة.

مذيلة صفحاتها بمناقشات وردود شيخ الاسلام، ومفتى الأنام تقى الدين احمد ابن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ

الطبعة الثانية

سنة ١٣٥٣ هجرية — ١٩٣٥ ميلادية

طبعت هذه النسخة وصححت وعلق عليها بمعرفة المكتبة المحمودية التجارية

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة المؤلف

هو القاضي أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد ، مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتن بتحصيل العلوم ، أوحد زمانه فى علم الفقه والخلاف . اشتغل على الفقيه الحافظ أبى محمد بن رزق ، وكان أيضاً متميزا فى علم الطب ، وهو جيد التصنيف حسن المعانى . وله فى الطب كتاب الكليات وقد أجاد فى تأليفه ، وكان بينه وبين أبى مروان بن زهر مودة.

ولما ألف كتابه هذا فى الأمور الكلية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتابا فى الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل فى صناعة الطب ، ولذلك يقول ابن رشد فى آخر كتابه هذا مانصه قال :

فهذا هو القول فى معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه ، وقد بقى علينا من هذا الجزء القول فى شفاء عرض عرض من الأعراض الداخلة على عضو عضو من الأعضاء ، وهذا وإن لم يكن ضروريا لأنه منطو بالقوة فيما سلف من الأقاويل الكلية ففيه تتميم ما وارتياض ، لأنا ننزل فيها الى علاجات الأمراض بحسب عضو عضو وهى الطريقة التى سلكها أصحاب الكنانيش حتى نجمع فى أقاويلنا هذه الى الأشياء الكلية الأمور الجزئية ، فان هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها الى الأمور الجزئية ماأمكن ، إلا أنا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا فى هذا الوقت بما يهم من غير ذلك ، فمن وقع له هذا الكتاب

دون هذا الجزء، وأحب أن ينظر بعد ذلك فى الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير، الذى ألفه فى زماننا هذا أبو مروان بن زهر. وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سببا الى خروجه، وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التى قلت فيه شدة المطابقة للأقاويل الكلية إلا أنه مزج هنالك مع العلاج العلامات وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش. ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك، بل يكفيه من ذلك بجرد العلاج فقط وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش فى تفسير العلاج والتركيب.

حدثنى القاضى أبو مروان الباجى قال: كان القاضى أبو الوليد ابن رشد حسن الرأى ذكيا، رث البزة، قوى النفس. وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبى جعفر بن هارون، ولازمه مدة وأخذ عنه كثيرا من العلوم الحكمية، وكان ابن رشد قد قضى فى إشبيلية قبل قرطبة، وكان مكينا عند المنصور وجيها فى دولته، وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً. قال ولما كان المنصور بقرطبة ـ وهو متوجه الى غزو الفنس وذلك فى عام أحد وتسعين وخمسمائة ـ استدعى أبا الوليد ابن رشد، فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيرا، وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتى صاحب عبد المؤمن وهو الثالث ـ أو الرابع ـ من العشرة.

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده، ورزق عبد الواحد منها إبنا اسمه على وهو الآن صاحب أفريقية، فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه الى جانبه وحادثه، ثم خرج

من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهنؤوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فان أمير المؤمنين قد قربني دفعة الى أكثر مما كنت أؤمله فيه ، أو يصل رجائي إليه ، وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله ، فلما خرج سالما أمر بعض خدمه أن يمضي الى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له قطاً وفراخ حمام مسلوقة الى أن يأتي إليهم ، وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد ابن رشد وأمر بأن يقيم في اليسانة - وهي بلد قريب من قرطبة وكانت أولا لليهود - وأن لا يخرج منها . ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا في مواضع أخر ، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل ، وهؤلاء الجماعة هم : أبو الوليد ابن رشد ، وأبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية ، وأبو الربيع الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي وبقوا مدة . ثم إن جماعة من الأعيان باشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه ، فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وجعل أبا جعفر الذهبي مزواراً للطلبة ومزواراً للأطباء ، وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول : إن أبا جعفر الذهبي كالذهب الابريز الذي لم يزدد في السبك إلا جودة .

قال القاضي أبو مروان : ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بان يقول : تسمع يا أخي ؟ وأيضاً فان ابن رشد كان

قد صنف كتابا فى الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ، ونعت كل واحد منها ، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال:وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر - يعنى المنصور - فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان أحد الأسباب الموجبة فى أنه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت ملك البرين وإنما تصفحت على القارىء فقال ملك البربر . وكانت وفاة القاضى أبي الوليد ابن رشد رحمه الله فى مراكش أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة وذلك فى أول دولة الناصر ، وكان ابن رشد قد عمر عمراً طويلا ، وخلف ولداً طبيباً عالماً بالصناعة يقال له أبو محمد عبد الله ، وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا فى قضاء الكور .

ومن كلام أبي الوليد ابن رشد قال : من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله .

ولأبى الوليد ابن رشد من الكتب : كتاب التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التى هى مثار الاختلاف ، كتاب المقدمات فى الفقه كتاب بداية المجتهد فى الفقه ، كتاب الكليات ، شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا فى الطب ، كتاب الحيوان ، جوامع كتب ارسطوطاليس فى الطبيعيات والالهيات ، كتاب الضرورى فى المنطق ملحق به ، تلخيص كتب ارسطوطاليس وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً تلخيص الالهيات لنيقولاوس ، تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس تلخيص كتاب الأخلاق لارسطوطاليس ، تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس ، تلخيص كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس ، شرح

كتاب النفس لارسطوطاليس ، تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس تلخيص كتاب المزاج لجالينوس ، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس تلخيص كتاب العلل والأعراض لجالينوس ، تلخيص كتاب التعرف لجالينوس ، تلخيص كتاب الحميات لجالينوس ، تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس ، تلخيص النصف الثانى من كتاب حيلة البرء لجالينوس ، كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالى كتاب مناهج الأدلة فى علم الأصول ، كتاب صغير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (وهو هذا) المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس ، شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس ، مقالة فى العقل ، مقالة فى القياس ، كتاب فى فحص هل يمكن للعقل الذى فينا وهو المسمى بالهيولانى أن يعقل الصور المفارقة بآخرة أولا يمكن ذلك وهو المطلوب الذى كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس مقالة فى أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى ، مقالة فى التعريف بجهة نظر أبى نصر الفارابى فى كتبه الموضوعة فى صناعة المنطق التى بايدى الناس وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها ومقدار ما فى كتاب كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة فى كتب ارسطوطاليس ومقدار ما زاد لاختلاف النظر - يعنى نظريهما - ، مقالة فى اتصال العقل المفارق بالانسان ، مقالة أيضا فى اتصال العقل بالانسان ، مراجعات ومباحث بين أبي بكر ابن الطفيل وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بالكليات ، كتاب فى الفحص عن مسائل وقعت فى العلم الآلهى فى كتاب الشفاء لابن سينا مسألة فى الزمان ؛ مقالة فى فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه

فى وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين، مقالة فى الرد على أبي على بن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته ، مقالة فى المزاج مسألة فى نوائب الحمى ، مقالة فى حميات العفن ، مسائل فى الحكمة ، مقالة فى حركة الفلك ، مقالة فيما خالف أبو نصر أرسطوطاليس فى كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود ، مقالة فى الترياق (١)

(١) كثير من هذه الكتب لم يطبع بل كثير منها فقد أو يوجد منه بعض أجزاء منثورة فى مكاتب أوربا واسبانيا على الخصوص . وقد نشر له المستشرقون طائفة صالحة منها كما نشرها كذلك فى مصر السيد محمد أمين الخانجي أثابه الله على خدمة العلم وأطال حياته اه مصححه .

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الأجل الأوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد رضي الله تعالى عنه ورحمه (أما بعد) حمد الله بجميع محامده ، والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله : فان الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور أم مأمور به ، إما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب ، فنقول :

إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعنى من جهة ماهى مصنوعات فان الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، و إنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك .

فبين أن مايدل عليه هذا الاسم (١) إما واجب بالشرع ، وإما مندوب اليه ، فاما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولي الأبصار (٢)) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً . ومثل قوله تعالى (أولم ينظروا فى ملكوت

(١) أى الفلسفة وعلوم المنطق (٢) آية نمرة ٢ سورة الحشر

السموات والأرض وما خلق الله من شيء [١]) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات .

واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ، ابراهيم عليه السلام. فقال تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض [٢]) الآية وقال تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت [٣]) وقال (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض [٤]) الى غير ذلك من الآيات التى لاتحصى كثرة .

وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس ، أو بالقياس ؛ فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس - وهو المسمى برهانا - واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل - أو الأمر الضرورى - لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائل الموجودات بالبرهان ؛ أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي ؟ وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ماهو القياس المطلق وكم أنواعه ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، وذلك لا يمكن أيضا أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت - أعنى المقدمات وأنواعها - فقد يجب على

(١) ١٨٤ سورة الأعراف (٢) ٧٥ سورة الأنعام (٣) ١٧ سورة الغاشية (٤) ١٩١ سورة آل عمران

المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل ، فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ؛ كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك ، لأنه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) وجوب معرفة القياس الفقهي ، فبالحرى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلى .

وليس لقائل أن يقول : إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة إذ لم يكن فى الصدر الأول ، فان النظر أيضاً فى القياس الفقهى وأنواعه هو شىء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة ، فكذلك يجب أن نعتقد فى النظر فى القياس العقلى . ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى ، إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص .

وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر فى القياس العقلى وأنواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهى ، فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك ، وإن كان

غير ناقد لحص عن ذلك .

فبين أنه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة ، فان الآلة (١) التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أوغير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام . وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل مايحتاج اليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه . فاذا فرغنا من هـذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التى بها نقدر على الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها ، فان من لايعرف الصنعة لايعرف المصنوع ، ومن لايعرف المصنوع لايعرف الصانع ، فقد يجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية .

وبين أيضاً أن هذا الغرض إنما يتم لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ماعرض في علوم التعاليم ، فانه لو فرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هـذا معدومة ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض ، وغير ذلك

(١) أى السكين التى يذبح بها الحيوان الذى نأكله

من مقادير الكواكب ، ولو كان أذكى (١) الناس طبعاً إلا بوحي أوشيء يشبه الوحى ، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا ـ أو ستين ـ لعد هذا القول جنوناً من قائله ، وهذا شيء قد قام عليه البرهان فى علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم .

وأما الذى أحوج فى هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم ، فهذه صناعة أصول الفقه والفقه (٢) نفسه لم يكمل النظر فيها إلا فى زمن طويل ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف علي جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الاسلام ـ ماعدا المغرب ـ لكان أهلا أن يضحك منه !! ، لكون ذلك ممتنعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه ، وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية . فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟؟ !

واذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحسب مااقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم .

فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم ، هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن

(١) في المختار : الذكاء ـ حدة القلب (٢) بالأصول التى بأيدينا والتى اطلعنا عليها (والفقه) وهو لايؤدي المعنى .

من نهى عن النظر فيها، من كان أهلا للنظر فيها — وهو الذى جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية — فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزل زال، إمامن قبل نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها، فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته، أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذى أمره بسقى العسل أخاه لاسهال كان فيه، فتزايد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه «صدق الله وكذب بطن أخيك». بل نقول إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها: مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتى وضرورى.

وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شىء عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا؟، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية، فاذا لا يبعد أن يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية.

وإذا تقرر هذا كله ، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت اليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته ، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ؛ فنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية .

وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ؛ عم التصديق بها كل إنسان ، إلا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الأحمر والأسود ، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى . وذلك صريح فى قوله تعالى (أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (١)

واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ماورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له !!

واذا كان هذا هكذا ، فان أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود ، أن يكون قد سكت عنه فى الشرع أو عرف به .

فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ماسكت عنه

---

(١) ١٢٥ سورة النحل

من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ومعنى التأويل هو — : إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه ، أو سببه ، أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى — واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الاحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟! فان الفقيه إنما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى ، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذ المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول

بل نقول : إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا اذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه ، وجد فى فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد . ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا فى المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ، والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على

التأويل الجامع بينهما . فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) الى قوله (والراسخون فى العلم) (١).

فان قال قائل: إن فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدى البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره؟ أو ظاهر ما أجمعو على تأويله؟ قلنا: أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح، وإن كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح.

ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة النظر: إنه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى أمثال هذه الأشياء، وقد يدلك على أن الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يمكن أن يتقرر فى العمليات؛ أنه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا — أعنى معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم — وأن ينقل إلينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة

وأما وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه، مثل ماروى البخارى عن على رضى الله عنه

(١) ٧ سورة آل عمران

أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟! ومثل ماروى من ذلك عن جماعة من السلف ، فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعا أنه لايخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس ؟

وذلك بخلاف ماعرض فى العمليات ، فان الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفى حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا ينقل إلينا فيها خلاف ، فان هذا كاف فى حصول الاجماع فى العمليات بخلاف الأمر فى العلميات .

فان قلت : واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل إذ لا يتصور ذلك فى إجماع ، فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر وابن سينا ؟ فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل : فى القول بقدم العالم ، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ، وفى تأويل ماجاء فى حشر الأجساد وأحوال المعاد ؟ قلنا : الظاهر من قوله فى ذلك أنه ليس تكفيره إياهما فى ذلك قطعا ، إذ قد صرح فى كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال ، وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الأول ، فضلا عن غيرهم أن ههنا تأويلات لايجب أن يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم ، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى (والراسخون فى العلم) لأنه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم ، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم

المؤمنون به ، وهذا إنما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل .

فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان بها لامن قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذى وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان ، واذا كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل ، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة ، والبرهان لايكون إلا على الحقيقة !!

واذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن أن يقرر فى التأويلات التى خص الله العلماء بها إجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه عند من أنصف . والى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لايعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فانه علة للمعلوم الذى هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل .

فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات ، مثل — الجلل — المقول على العظيم والصغير ، — والصريم — المقول على الضوء والظلمة ، ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا

وقد أفردنا فى هذه المسألة قولا حركنا إليه بعض أصحابنا ، وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة فى

الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للانسان فى النوم من قبل العلم الأزلى المدبر للكل والمستولى عليه، وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذى نعلمه نحن ؛ بل ولا الكليات . فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود والأمر فى ذلك بالعكس ، ولذلك ماقد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة أعنى فى تكفيرهم أو لا تكفيرهم

وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه ؛ فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات ؛ طرفان ، وواسطة بين الطرفين فاتفقوا فى تسمية الطرفين ، واختلفوا فى الواسطة .

فأما الطرف الواحد ؛ فهو موجود وجد من شىء غيره ، وعن شىء ـ أعنى عن سبب فاعل ـ ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ـ أعنى على وجوده ـ وهذه هى حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء والهواء ، والارض ، والحيوان ، والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا ؛ فهو موجود لم يكن من شىء ، ولا عن شىء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين ؛ فهو موجود لم يكن من شىء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شىء ـ أعنى عن فاعل ـ

وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فان المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وإنما يختلفون فى الزمان الماضى ، والوجود الماضى . فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل . فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا ، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا ، فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة .

ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناه عندهم من الماضى . فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فان الآراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد ، أعنى أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون فى هذه المسألة ، أعنى أن اسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك .

وهذا كله مع ان هذه الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع ، فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن إيجاد العالم ان صورته محدثه بالحقيقة ، وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين - أعنى غير منقطع - وذلك ان قوله تعالى (وهو الذى خلق

السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء[١]) يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات [٢]) يقتضى أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود . وقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان [٣]) يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شىء

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضاً فى العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ؟ والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ، ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين ، فان التصديق بالشىء من قبل الدليل القائم فى النفس هو شىء اضطراري لااختيارى ، أعنى أنه ليس لنا أن لا نصدق . أو نصدق ، كما لنا أن نقوم أولا نقوم ، واذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور . ولذلك قال عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر » وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بأنه كذا أوليس بكذا ؟! وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل .

وهذا الخطأ المصفوح عنه فى الشرع إنما هو الخطأ الذى يقع من العلماء اذا نظروا فى الأشياء العويصة التى كلفهم الشرع بالنظر فيها .

---

(١) ٧ سورة هود (٢) ٤٨ سورة ابراهيم (٣) ١١ سورة فصلت

وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض وسواء أكان الخطأ فى الأمور النظرية أو العملية ، فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ فى الحكم لم يكن معذوراً ، كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور ، بل هو إما آثم ، وإما كافر. واذا كان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد وهى معرفة الأصول ، ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس : فكم بالحرى أن يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات أعنى أن يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها ؟!

وبالجلة فالخطأ في الشرع على ضربين : إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ فى صناعة الطب ، والحاكم الماهر اذا أخطأ فى الحكم ، ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن . وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس ، بل إن وقع فى مبادى الشريعة فهو كفر ، وإن وقع فيما بعد المبادى فهو بدعة ، وهذا الخطأ هو الخطأ الذى يكون فى الأشياء التى تفضى جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع . وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية ، والشقاء الاخروى .

وذلك أن هذه الاصول الثلاثة تؤدى اليها أصناف الدلائل الثلاثة التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته ، أعنى الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية . فالجاحد لأمثال هذه الأشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه ، أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها ، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد

جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة، ولذلك قال عليه السلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بى» يريد بأى طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث. وأما الأشياء التى لخفائها لاتعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لاسبيل لهم الى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عادتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعليم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال اذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب فى أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى، والباطن هو تلك المعانى التى لاتنجلى إلا لأهل البرهان.

وهذه هى أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التى ذكرها أبو حامد فى كتاب التفرقة.

واذا اتفق كما قلنا أن نعلم الشىء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج أن نضرب له أمثالا، وكان على ظاهره لايتطرق اليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لاسعادة أخروية ههنا ولاشقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم، وانها حيلة، وأنه لاغاية للانسان إلا وجوده المحسوس فقط.

واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا إن ههنا ظاهرا من الشرع لايجوز تأويله، فان كان تأويله فى المبادىء فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة. وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه

على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء، وحديث النزول ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء «أعتقها فانها مؤمنة» إذ كانت ليست من أهل البرهان.

والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل، أعني أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل (١) ويدخل أيضاً على من لا يفهم من هذه النسبة إلا المكان، وهم الذين شذوا على رتبة الصنف الأول قليلا في النظر باعتقاد الجسمية، ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه أنها من المتشابهة، وأن الوقف في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله (٢)) وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول فقد يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان.

وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطيء في هذا معذور ـ أعني من العلماء ـ فان قيل: فاذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب، فمن أي المراتب الثلاث

---

(١) وقد جاء مثل ذلك في القرآن الكريم (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) والعرب لم تكن رأت رؤوس الشياطين وإنما تخيلتها بالقبح والعظم والدمامة اهـ مصححه (٢) ٧ سورة آل عمران

هو عندكم ما جاء فى صفات المعاد وأحواله ؟

فنقول : إن هذه المسئلة الأمر فيها بين أنها من الصنف المختلف فيه وذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان ، يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها إذ كان ليس ههنا برهان يؤدى الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الأشعرية ، وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها وهؤلاء يختلفون فى تأويلها اختلافا كثيراً ، وفى هذا الصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ، ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد فى بعض كتبه . ويشبه أن يكون المخطىء فى هذه المسألة من العلماء معذوراً ، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً ، وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوا من أنحاء التأويل ، أعنى فى صفة المعاد لا فى وجوده ، إذا كان التأويل لا يؤدى الى نفى الوجود ، وإنما كان جحد الوجود فى هذه كفرا لأنه أصل من أصول الشريعة ، وهو مما يقع التصديق به فى بعض الطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود . وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقه حملها على الظاهر ، وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدى الى الكفر ، ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل فى حقه كفر لأنه يؤدى الى الكفر ، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر ، ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين ، لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو أهل البرهان .

وأما إذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية ، أو الجدلية ، كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وإن كان الرجل إنما قصد خيراً . وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم

بذلك ، ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم ، وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما . ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه ، والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب فى كتبه ، بل هو مع الأشاعرة أشعرى ، ومع الصوفية صوفى ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى أنه كما قيل :

يوما يمان إذا لقيت ذا يمن — وإن لقيت معديا فعدنان

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التى تتضمن هذا العلم إلا من كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها ، وإن كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لأنه لايقف على كتب البرهان فى الأكثر إلا أهل الفطر الفائقة ، وإنما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم ، ولكن سعيها بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس ، وأفضل أصناف الموجودات ، إذ كان العدل فى أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معداً لمعرفتها على كنهها وهم أفضل أصناف الناس ، فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقه الذى هو الجهل به ، ولذلك قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم [1])

فهذا مارأينا أن نثبته فى هذا الجنس من النظر ، أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة ، ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استجرنا أن نكتب فى ذلك حرفا

(١) ١٣ سورة لقمان

ولا أن نعتذر فى ذلك لأهل التأويل بعذر ، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر فى كتب البرهان والله الهادى والموفق للصواب .

وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق ، والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية ، والشقاء الأخروى .

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمي العلم العملى . وهذه تنقسم قسمين ؛ أحدهما : أفعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه . والقسم الثانى : أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التى دعا اليها الشرع أونهى عنها ، والعلم بهذه هو الذى يسمي الزهد وعلوم الآخرة ، والى هذا نحا أبو حامد فى كتابه .

ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس وخاضوا فى الجنس الثانى وكان هذا الجنس أملك بالتقوى التى هى سبب السعادة ، سمى كتابه (إحياء علوم الدين) وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق ، والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين تصورا وتصديقا (١) كما بين ذلك أهل العلم بالكلام ، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا ؛ البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، وطرق التصور اثنتان ؛ إما الشيء نفسه ، وإما مثاله ، وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية ، مع مافى تعليم

---

(١) وهذا هو علم المنطق وأول من دونه فلاسفة اليونان وفائدته أنه يعصم الذهن عن الخطأ كما يعصم علم النحو والصرف اللسان عن اللحن وايساغوجي لفرفوريوس وهو المدخل لكتب المنطق اه مصححه

الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة فى ذلك الى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشرع إنما هو مقصوده تعليم الجميع ؛ وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق ، وأنحاء طرق التصور.

ولما كانت طرق التصديق منها ماهي عامة لأكثر الناس أعنى وقوع التصديق من قبلها وهى الخطابية ، والجدلية والخطابية أعم من الجدلية ومنها ماهى خاصة بأقل الناس وهى البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص ؛ كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة للأكثر فى وقوع التصور والتصديق.

وهذه الطرق هى فى الشريعة على أربعة أصناف

أحدها : أن تكون مع أنها مشتركة خاصة بالأمرين جميعا ، أعنى أن تكون فى التصور والتصديق يقينية ، مع أنها خطابية أو جدلية ، وهذه المقاييس هى المقاييس التى عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية ، وعرض لنتائجها إن أخذت أنفسها دون مثالاتها ، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول كافر.

والصنف الثانى : أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية ، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها ، وهذا يتطرق إليه التأويل أعنى لنتائجه.

والثالث : عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التى قصد إنتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وهذا أيضاً لا يتطرق إليه تأويل ، أعنى لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته.

والرابع : أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض

لها أن تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه ، وهذه فرض الخواص فيها التأويل ، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها .

وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه التأويل لايدرك إلا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها فى الوجهين جميعاً ، أعنى فى التصور والتصديق إذ كان ليس فى طباعهم أكثر من ذلك ، وقد يعرض للنظار فى الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض فى التصديق ، أعنى اذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر ، وأمثال هذه التأويلات هى جمهورية

ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية ، وفى هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة ، وإن كانت المعتزلة فى الأكثر أوثق أقوالا . وأما الجمهور الذين لايقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا .

فاذا الناس على ثلاثة أصناف ، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى هؤلاء هم الجدليون وبالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة ، وهذا التأويل ليس ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ، ومتى صرح بشىء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر ، والسبب فى ذلك

أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول ، فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده ؛ أداه ذلك الى الكفر إن كان فى أصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية - أعنى الكتب التى الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين - كما صنع ذلك أبو حامد ، ولهذا يجب أن يصرح ويقال فى الظاهر الذى الاشكال فى كونه ظاهرا بنفسه للجميع ، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم أنه متشابه لا يعلمه إلا الله ، وأن الوقف يجب هنا فى قوله عز وجل (وما يعلم تأويله إلا الله) (١) وبمثل هذا يأتى الجواب فى السؤال عن الأمور الغامضة التى لاسبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وماأوتيتم من العلم إلاقليلا (٢)) وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة فى أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا ، فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا ، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه - أعنى لاتقبل تأويلا - وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور ، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور ، وهلاكهم فى الدنيا والآخرة .

ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس وإزالة الأمراض عنهم ، بأن وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم

(١) ٧ سورة آل عمران (٢) ٨٥ سورة الأسراء

وتزيل أمراضهم ، وتجنب أضدادها إذ لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء ، لأن الذى يعلم الأشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب ، فتصدي هذا الى الناس وقال لهم إن هذه الطرق التى وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق ، وشرع فى إبطالها حتى أبطلت عندهم أو قال إن لها تأويلات لم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق فى العمل أفترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الأشياء النافعة فى الصحة و إزالة المرض ؟ أو يقدر هذا المصرح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها أن يستعملها معهم ـ أعنى حفظ الصحة ـ لابل ما يقدر هو على استعماله معهم ولا هم يستعملونها ، فيشملهم الهلاك .

هذا إن صرح لهم بتأويلات صحيحة فى تلك الأشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأول ، فضلا إن صرح لهم بتأويلات فاسدة ، لانهم يؤول بهم الأمر أن لا يروا أن ههنا صحة يجب أن تحفظ ، ولا مرض يجب أن يزال فضلا عن أن يروا أن ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض ، وهذه هى حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه ، والصاد عن الشرع كافر .

وإنما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعرى كما للقائل أن يقول ، لأنه صحيح التناسب ، وذلك أن نسبة الطبيب الى صحة الأبدان نسبة الشارع الى صحة الأنفس ، أعنى أن الطبيب هو الذى يطلب أن يحفظ صحة الأبدان اذا وجدت ، و يستردها اذا عدمت ، والشارع هو الذى يبتغى هذا فى صحة الأنفس ، وهذه الصحة هى المسماة تقوى . وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية فى غير ما آية فقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون [1]) وقال تعالى (لن ينال

(١) ١٨٣ سورة البقرة

الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم [١]) وقال (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر [٢]) الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى . فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعى ، أو العمل الشرعى بهذه الصحة . وهذه الصحة هى التى تترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروى . فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هى الأمانة التى حملها الانسان فأبى أن يحملها ، وأشفق منها جميع الموجودات ، أعنى المذكورة فى قوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال [٣]) الآية ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها فى الشرع نشأت فرق الاسلام ، حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضاً ، وبخاصة الفاسدة منها . فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور .

وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلا ، فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق وزائداً إلى هذا كله أن طرقهم التى سلكوها فى إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص ، لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان ، بل كثير من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سوفسطائية ، فانها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات ، والصور الجوهرية والوسائط ، ولقد بلغ تعدى نظارهم فى هذا

(١) ٣٧ سورة الحج (٢) ٤٥ سورة العنكبوت (٣) ٧٢ سورة الأحزاب

المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر، وقال قوم الايمان أعنى من قبل أنهم لم يعرفوا أى الطرق هى الطرق المشتركة للجميع التى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد الشارع، وضلوا وأضلوا.

فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التى سلكها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هى الطرق المشتركة إلى قصد الشارع تعليم الجمهور بها، وهى التى لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأى الطرق هى هذه الطرق فى شريعتنا هذه؟ قلنا: هى الطرق التى ثبتت فى الكتاب العزيز فقط، فان الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس، والخاصة، وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه، فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه، أو أظهر منها للجميع وذلك شىء غير موجود؛ فقد أبطل حكمتها، وأبطل فعلها المقصود إفادة السعادة الانسانية، وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول، وحال من أتى بعدهم. فان الصدر الأول إنما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به [1].

(١) ولذلك قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه لما سئل عن معنى آية من القرآن الكريم: أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إن فسرت كلام الله تعالى برأيى؟! اه مصححه

وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا . فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شىء مما كلفنا اعتقاده ، ويجتهد فى نظره الى ظاهرها ما أمكنه ، من غير أن يتأول من ذلك شيئا إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه ، - أعنى ظهوراً مشتركا للجميع - فان الأقاويل الموضوعة فى الشرع لتعليم الناس إذا تؤملت يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ماهو منها ليس على ظاهره ، إلا من كان من أهل البرهان . وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل، فان الأقاويل الشرعية المصرح بها فى الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز ، أحدها أنه لايوجد أتم إقناعا وتصديقاً للجميع منها، والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف علي التأويل فيها - إن كانت مما فيها تأويل - إلا أهل البرهان ، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق علي التأويل الحق ، وهذا ليس يوجد لا فى مذاهب الأشعرية ولا فى مذاهب المعتزلة ، أعنى أن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هى حق ، ولهذا كثرت البدع . وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وإن أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر مايسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد ، فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، فى غاية الحزن والتألم . وبخاصة ماعرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة فان الأذية من الصديق هى أشد أذية من العدو ، أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية

مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة .

وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها وهى الفرق الموجودة فيها ، والله يسدد الكل ، ويوفق الجميع لمحبته ، ويجمع قلوبهم على تقواه ، ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله وبرحمته . وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات ، بهذا الأمر الغالب ، وطرق به الى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا فى معرفة الحق ، وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين ، وانحط عن تشغيب المتكلمين ، ونبه الخواص على وجوب النظر التام فى أصل الشريعة .

﴿ ضميمة لمسألة العلم القديم التى ذكرها أبو الوليد فى فصل المقال رضى الله عنه ﴾

أدام الله عزكم ، وأبقى بركتكم ، وحجب عيون النوائب عنكم .

لما فقتم بجودة ذهنكم ، وكريم طبعكم كثيراً ممن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض فى علم القديم سبحانه مع كونه متعلقاً بالأشياء المحدثة ؛ وجب علينا لمكان الحق ، ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم ، أن نحل هذا الشك بعد أن نقول فى تقريره ، فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل ، والشك يلزم هكذا إن كانت هذه كلها فى علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها ، أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ؟

فان قلنا إنها فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد، لزم أن يكون العلم القديم متغيراً، وأن يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم. وإن قلنا أن العلم بها واحد فى الحالتين، قيل فهل هى فى نفسها - أعنى الموجودات الحادثة - قبل أن توجد كما هي حين وجدت؟ فسيجب أن يقال ليست فى نفسها قبل أن توجد كما هى حين وجدت، وإلا كان الموجود والمعدوم واحد.

فاذا سلم الخصم هذا قيل له أفليس العلم الحقيقى هو معرفة الوجود على ماهو عليه؟ فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشىء فى نفسه أن يكون العلم به يختلف، وإلا فقد علم على غير ماهو عليه، فاذا يجب أحد أمرين إما أن يختلف العلم القديم فى نفسه، أو تكون الحادثات غير معلومة له، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه. ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان - أعنى من تعلق علمه - بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود، وتعلق علمه بها اذا وجدت، فانه من البين بنفسه أن العلمين متغايران وإلا كان جاهلا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه، وليس ينجى من هذا ماجرت به عادة المتكلمين فى الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ماتكون عليه، فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود.

فانه يقال لهم: فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث؟ وهو خروج الشىء من العدم الى الوجود، فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وإن قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغيير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم. وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشىء

قبل أن يوجد ، والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه . فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن أن يقرر به على ما فاوضنا كم فيه ، وحل هذا الشك يستدعى كلاما طويلا ، إلا أنا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل

وقد رام أبو حامد حل هذا الشك فى كتابه الموسوم بالتهافت بشىء ليس فيه مقنع ، وذلك أنه قال قولا معناه هذا ، وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف ، وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر فى نفسه ، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء فى علم الله سبحانه أعنى أن يتغير فى أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ، ومثال ذلك فى المضاف أنه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغير فى نفسه ، وليس بصادق . فان الاضافة قد تغيرت فى نفسها ، وذلك أن الاضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة ، وانما الذى لم يتغير هو موضوع الاضافة أعنى الحامل لها الذى هو زيد ، واذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الاضافة ، فقد يجب أن تتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير إضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها ، وذلك اذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة .

والذى ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له ، فاذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث فى العلم المحدث ، وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عرف فساد هذا القياس . وكما أنه لا يحدث

فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله ـ أعنى تغيراً لم يكن قبل ذلك كذلك ـ لا يحدث فى العلم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلومه عنه ، فاذا قد انحل الشك ، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير ـ أعنى فى العلم القديم ـ فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ماهو عليه ، وإنما لزم أن لايعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم ، لأن حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود إنماهو شرط فى العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث فاذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث ، لا إنه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك إنه سبحانه لايعلم الجزئيات ، وليس الأمر كما توهم عليهم بل يرون أنه لايعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها إذ كان علة لها لامعلولا عنها كالحال فى العلم المحدث .

وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به ، فانه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء ، لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لامن جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا ، بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير [1]) وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث ، فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لايكيف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الانذارات فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الالهامات ، فهذا ما ظهر لنا فى وجه حل هذا الشك وهو أمر لامرية فيه ولاشك ، والله الموفق للصواب ، والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

(١) ١٤ سورة الملك

كتاب

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة

﴿ وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة ﴾

(تصنيف الشيخ العلامة أبي الوليد (ابن رشد)

« وبأسفل الصحائف مناقشات شيخ الاسلام ابن تيمية »

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد ابن احمد بن رشد : (وبعد) حمدا لله الذى اختص من يشاء بحكمته ، ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم من مكنون علمه ، ومفهوم وحيه ، ومقصد رسالة نبيه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته ، وتحريف المبطلين من أمته ، انكشف لهم أن من التأويل مالم يأذن الله ورسوله به . وصلواته التامة على أمين وحيه ، وخاتم رسله ، وعلى آله وأسرته . فانه لما كنا قد بينا قبل هذا فى قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان ، ظاهر ، ومؤول ، وإن الظاهر منها فرض الجمهور ، وإن المؤول هو فرض العلماء .

وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وأنه لايحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي رضى الله عنه : حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله . فقد رأيت أن أفحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل

الجمهور عليها ، وأتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع ﷺ بحسب الجهد والاستطاعة ، فان الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة . وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة .

وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة . (١) الطائفة التى تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتى تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التى تسمى بالباطنية ، والطائفة التى تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وإن من زاغ عنها فهو إما كافر ، وإما مبتدع . واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة ، وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتم الايمان إلا بها ، وأتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع ﷺ ، دون ما جعل أصلا فى الشرع وهو عقيدة

(١) قد جعل أصناف الأمة أربعة : باطنية ، والحشوية ، ومعتزلة وأشعرية ، وقد قصر حيث لم يذكر السلف وهو مذهب خيار هذه الأمة الى يوم القيامة اه

يقول مصححه : لم يقصر حيث أنه يذكر الفرق التى يؤخذ على رجالها أنها سبب ضلال الامة وأنها عدلت عن مقصد الشارع وأما السلف الصالح فلم يكن من هؤلاء بسبيل

من عقائده من قبل التأويل الذى ليس بصحيح .

وأبتدىء من ذلك بتعريف ماقصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى ، والطرق التي سلك بهم فى ذلك ، وذلك فى الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى الى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول :

أما الفرقة التى تدعى (بالحشوية) فانهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أعنى أن الايمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل ، وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع ، مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبلها الى الاقرار به . وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم[1]) الآية ، ومثل قوله تعالى (أفى الله شك فاطر السموات[2]) الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى . وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله ، أعنى لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة ، لكان النبي ﷺ لا يدعو أحداً إلى الاسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ، لأن العرب كلها تعترف بوجود البارى سبحانه ، ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض

---

(١) ٢١ سورة البقرة (٢) ١٠ سورة ابراهيم

ليقولن الله [1]) ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة ، الى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها ﷺ للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود ، فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

وأما الأشعرية : فانهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لايكون إلا بالعقل،لكن سلكوا فى ذلك طرقاليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها ، ودعا الناس الى الايمان به من قبلها . وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لاتتجزأ ، وأن الجزء الذى لايتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوافى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود البارى وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم ـ كما يقولون ـ أن يكون له ولابد فاعل محدث ، ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولامحدثا .

أما كونه محدثا فلانه يفتقر الى محدث ، وذلك المحدث الى محدث ، ويمر الأمر الى غير نهاية وذلك مستحيل .

وأما كونه أزليا فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل

(١) ٦١ سورة العنكبوت

حادث ، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لايسلمون ذلك . فان من أصولهم (١) أن المقارن للحوادث حادث ، وأيضاً إن كان الفاعل حينا يفعل (٢) وحينا لايفعل وجب أن تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين

---

(١) قلت : من أصولهم التى تلقوها عن المعتزلة أن مالا يسبق الحوادث فهو حادث ، وهذا متفق عليه بين العقلاء اذا أريد به الحادث بالشخص ، فان مالا يسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثا ، وأما مالا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس وعليه ينبنى هذا الدليل وكثير من الناس لايميز فى هذا المقام بين ماهو بعينه حادث ، وماتكون آحاد نوعه حادثة ، والنوع لم يزل حتى أن كثيرا من أهل الكلام اذا رأوا أن الحركات حادثة أو غيرها من الأعراض اعتقدوا أن مالا يسبق ذلك فهو حادث ، ولم يميزوا بين مالا يسبق الحادث المعين ، ومالا يسبق النوع الدائم الذى آحاده حادثة فهو لا يسبق النوع ، وإن سبق كل واحد من آحاده . ولما تفطن كثير من أهل الكلام للفرق أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لاتتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه كما ذكر ذلك فى موضعه فهم لايسلمون وجود حوادث لاأول لها عن فاعل قديم ويسلمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم وهو يقول الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ، فيكون فعل حادث الأفراد دائم النوع عن فاعل قديم ، فهو يقول لا يمكن وجود حادث عن فاعل أزلى إلا بفعل حادث الأفراد وهم لايسلمون ذلك اه من كتاب الجمع بين العقل والنقل : (٢) قلت : هذا الموضع هو الذي أوجب قول النظام ونحوه بالطفرة . وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين

أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضاً فى تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفى علة العلة ، فيمر الأمر الى غير نهاية . وما يقوله المتكلمون فى جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول ، واذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثاً ، وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة ، متقدمة على الفعل أو معه ، فكيفما كان فقد يلزمهم إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور ، إما إرادة حادثة ، وفعل حادث وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة . والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة ، ووضع الارادة نفسها هى للفعل المتعلق بالمفعول شىء لا يعقل ، وهو كفرض مفعول بلا فاعل . فان الفعل غير الفاعل ، وغير المفعول ، وغير الارادة . والارادة هى شرط الفعل لا الفعل ، وأيضاً فهذه الارادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له ، إذ كان الحادث معدوماً دهراً لا نهاية له ، فهى لا تتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت

بقبول انقسام الى غير نهاية بالقوة لا بالفعل ، وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة بمعنى امتياز شىء منه عن شىء وهى القسمة العقلية المفروضة لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء ، لأن الموجود وإن قيل إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا تتناهى ، وإن قيل إنه يقبلها بالفعل فاذا صغرت أجزاؤه فانها تستحيل وتفسد كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء ، واذا استحالت عند تناهى صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى اهـ

إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لانهاية له ، ومالا نهاية له لاينقضى ، فيجب أن لا يخرج هذا المراد الى الفعل ، أو ينقضى دهر لانهاية له وذلك ممتنع .

وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه فى حدوث دوران الفلك وأيضاً فان الارادة التى تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص ؛ لابد أن يحدث فيها فى وقت إيجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنه إن لم يكن فى المريد فى وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة عدم الفعل ، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت أولى من عدمه ، الى مافى هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التى لايتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق ، وأيضاً فان الطرق التى سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعنى أن الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ، ولا هى مع هذا برهانية ، فليست تصح لاللعلماء ولا للجمهور .

ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول : إن الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان ؛ أحدهما ـ وهو الأشهر الذى اعتمد عليه عامتهم ـ ينبنى على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم . إحداها أن الجواهر لاتنفك من الأعراض ـ أى لا يخلو منها ـ والثانية أن الأعراض حادثة ، والثالثة أن مالا ينفك عن الحوادث حادث ـ أعنى مالا يخلو من الحوادث هو حادث ـ فأما المقدمة الأولى وهى القائلة إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض ، فان عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة ، وإن عنوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير ، وذلك أن وجود

جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جداً .

والدلائل التى تستعملها الأشعرية فى إثباته هى خطابية فى الأكثر وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون : إن من المعلومات الأول أن الفيل مثلا إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة ، واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحداً بسيطاً ، واذا فسد الجسم فاليها ينحل ، واذا تركب فمنها يتركب ، وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة ، فظنوا أن مايلزم فى المنفصلة يلزم في المتصلة ، وذلك أن هذا يصدق فى العدد . أعني أن نقول إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ـ أعنى الوحدات ـ وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه ، ولذلك نقول فى الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ، ولا نقول إنه أكثر وأقل . ونقول فى العدد إنه أكثر وأقل ، ولا نقول أكبر وأصغر وعلى هـذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً ، ولا يكون هنالك عظم متصل أصلا ، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها .

ومن المعروف ـ بنفسه ـ أن كل عظم فانه ينقسم بنصفين ، أعنى الأعظام الثلاثة التي هى الخط والسطح والجسم ، وأيضا فان الكم المتصل هو الذى يمكن أن يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعاً وليس يمكن ذلك فى العدد ، لـكن يعارض هذا أيضا أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام ، وكل منقسم فاما أن ينقسم الى شيء منقسم أو الى شيء غير منقسم ، فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم

وإن انقسم الى منقسم عاد السؤال أيضا فى هـذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم أو الى غير منقسم ، فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشىء المتناهى أجزاء لانهاية لها، ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهى متناهية . ومن الشكوك المعتاصة (١) التى تلزمهم أن يسألوا إذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث ؟ فان الحدوث عرض من الأعراض ، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث . فان من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر ، فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما . وأيضاً فقد يسألون إن كان الموجود يكون من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل ؟ فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وإن كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلق بما وجد ، وفرغ من وجوده ؛ فقد ينبغى أن يتعلق بذات متوسط بين العدم والوجود ، وهذا هو الذى اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن فى العدم

---

(١) قلت من يقول إن الاحداث هو نفس المحدث ، والمخلوق هو نفس الخلق ، والمفعول هو نفس الفعل ، كما هو قول الأشعرية لا يسلم أن الحدوث عرض ، ولا أن له محلا فضلا عن أن يكون وجوديا لكنه قد قدم إفساد هذا وأنه لابد للمفعول من فعل ، وحينئذ فيقال الاحداث قائم بالفاعل المحدث ، وحدوث الحادث ليس عرضا موجودا قائما بشىء غير إحداث المحدث . ويقال أيضا إن هذا ينبنى على أن المعدوم شىء ، وأن الماهيات فى الخارج زائدة على وجودها ، وكلاهما باطل ، وبتقدير صحته فيكون الجواب أن القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات لكن هذا الذى ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة أن الحادث مسبوق بالامكان ، والامكان لابد له من محل ، فلا بد للمحدث من محل اه

ذاتا ما . وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ماليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل ، وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء (١) : فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوة صناعة الجدل حلها ، فاذا يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى ، وبخاصة للجمهور . فان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ماسنبين من قولنا بعد .

وأما المقدمة الثانيـة وهي القائلة إن جميـع الأعراض محدثة ، فهى مقدمة مشكوك فيها ، وخفاء هـذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم ، وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة ، وكذلك بعض الأعراض ، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما الى الغائب ، فان كان واجبا فى الاعراض أن ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب ، أعنى أن نحكم بالحدوث على مالم نشاهده منها قياساً على ما شاهدناه ، فقد يجب أن يفعل ذلك فى الأجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام . وذلك أن الجسم السماوى وهو المشكوك فى إلحاقه بالشاهد ، الشك فى حدوث أعراضه ، كالشك فى حدوثه نفسه ، لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه ، ولذلك ينبغى أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى تفضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين ، وهي طريق الخواص (٢) وهى

(١) قلت : هذا هو الشبهة المشهورة ، من أن فعل الفاعل وإحداث المحدث ونحو ذلك إن قيل تتعلق بالشىء وقت عدمه ، لزم كونه موجودا معدوما ، وإن قيل تتعلق به وقت وجوده لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين ، وجوابه أنه تتعلق به حين وجوده ، بمعنى أنه هو الذى يجعله موجودا لا بمعنى أنه كان موجودا بدونه فجعله هو أيضا موجودا اهـ كتبه على قوله الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء . (٢) قلت : قول هذا وأمثاله

التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين (١)) لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية ، وأكثر النظار انتهوا إليها ، واعتقدوا أنها آلهة . وأيضاً فان الزمان من الاعراض (٢) ويعسر تصور حدوثه وذلك

أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الأمة ، أن ابراهيم استدل بطريق الحركة ، لكن هو يزعم أن طريقة الخواص - طريقة أرسطو وأصحابه - حيث استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية ، وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك ، وأولئك المتكلمون يقولون إن استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا لامتناع وجود حركات لانهاية لها ، وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى وتبين تناقضها بالأدلة العقلية ، وحقيقة الأمر أن ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا احتج بالحركة بل بالأفول الذي هو المغيب والاحتجاب ، كما بسط في موضع آخر فالآفل لا يستحق أن يعبد ولهذا قال (إنى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى) وقال (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) وقومه كانوا مقرين بالرب تعالى لكن كانوا مشركين به فاستدل على ذم الشرك لا على إثبات الصانع ، وكان المقصود إثبات الصانع وكانت قصة ابراهيم حجة عليهم لا لهم ، فانه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر الى أن أفلت ؛ كانت متحركة ، ولم ينف عنها المحبة ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت ، فدل ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود ابراهيم ، بل نافاه أفولها اه . (١) ٧٥ سورة الانعام (٢) قلت : مضمون هذا الكلام أن التسلسل في العلل ممتنع ، لأنه

أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان ، فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان .

وأيضاً فان المكان الذى يكون فيه العالم إذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضا لأنه إن كان خلاء على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان يحتاج أن يتقدم حدوثه - إن فرض - حادثا خلاء آخر ، وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن على الرأى الثانى لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان ، فيحتاج الجسم الى جسم ، ويمر الأمر الى غير نهاية .

العلة يجب وجودها عند وجود المعلول . وأما فى الشروط والآثار مثل كون الوالد شرطا فى وجود الولد ، ومثل كون الغيم شرطا فى وجود المطر فلا يمتنع . وهذا فيه نزاع معروف ، وقد ذكر فى غير هذا الموضع ، وليس فى هذا ما ينفع الفلاسفة فى قولهم بقدم الأفلاك ، وإنما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث . وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين ، فانه اذا امتنع وجود مالا يتناهى بطل قولهم وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفا على حوادث قبله . وكل حادث مشروط بما قبله كما يقولون هم فى الحوادث المشهورة من الأناسى والأمطار كما ذكره ؛ بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة عامة مستلزمة لمعلولاتها لها ويقتضى أنه يلزم قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل اذا كان كل حادث مشروطا بحادث قبله . والعلة التامة المستلزمة لمعلولها ، يمتنع عندهم وعند غيرهم أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط ، لأن ذلك يقتضى تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة ، بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج الى الفعل ، وهو نقيض قولهم اه

وهذه كلها شكوك عويصة وأدلتهم التى يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هى لازمة لمن يقول بقدم مايحس منها حادثا ، أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة ، وذلك أنهم يقولون : إن الاعراض التى يظهر للحس أنها حادثة إن لم تكن حادثة فأما أن تكون منتقلة من محل الى محل ، وإما أن تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل أن تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثه وانما بان من قولهم أن مايظهر من الاعراض حادثا فهو حادث ، لا مالا يظهر حدوثه ، ولا مالا يشك في أمره ، مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك . فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض الى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطابي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

وأما المقدمة الثالثة وهى القائلة أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدمة مشتركة الاسم ، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين ، أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها ، والمعنى الثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه ، كأنك قلت مالا يخلو من هذا السواد المشار اليه .

فأما هذا المفهوم الثانى فهو صادق ، أعنى مالا يخلو عن عرض ما مشار اليه ، وذلك العرض حادث أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض ، وقد كنا فرضناه لايخلو هذا خلو لا يمكن .

وأما المفهوم الأول وهو الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل

أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد - أعنى الجسم - تتعاقب عليـه أعراض غير متناهية ، إما متضادة وإما غير متضادة ، كأنك قلت حركات لانهاية لها . كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحد بعد آخر ، ولهذا المشعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدها و تقويتها بأن بينوا فى زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لانهاية لها ، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار اليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لانهاية لها ، وذلك يؤدى الى امتناع الموجود منها - أعنى المشار اليه - لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له ، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه - أعنى المفروض موجوداً -

مثال ذلك ، إن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد ، ومثلوا ذلك برجل قال لرجل : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار اليه أبدا .

وهذا التمثيل ليس بصحيح ، لأن فى هـذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه ، لأن قوله وقع فى زمان محدود ، واعطاؤه الدينار يقع أيضا فى زمن محدود ، فاشترط هو أن يعطيه الدينار فى زمن يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها وهى التى يعطيه فيها دنانير لانهاية لها وذلك مستحيل ، فهذا التمثيل بين من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها .

وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً فى جميع الوجوه ، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبـل بعض توجد على نحوين : إما على جهة الدور ، وإما على جهة الاستقامة ، فالتى

توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها .

مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب ، وإن كان غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروق فقد كان شروق ، وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان ابتلت الارض فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم !!

وأما التى تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من إنسان آخر ، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر الى غير نهاية ، ولانه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير .

وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذى هو الأب المصور له ، وهو يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع ، فليس يمتنع وإن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصا لا نهاية لها .

وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع ، وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ، ولا هو من الأقاويل التى تليق بالجمهور ، أعنى البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به .

فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية

وأما الطريقة الثانية(1) فهى التى استنبطها أبو المعالى فى رسالته المعروفة

---

(1) قلت : مضمون هذا الكلام ، إثبات ما فى الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منهما بما خص به ، وإن ارتباط بعض

الأمور ببعض قد يكون شرطا فى الوجود ، وقد يكون شرطا فى الكمال وباثبات هذا أخذ يطعن فى حجة أبى المعالى وأمثاله ممن لا يثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلا من المخلوقات بصفته وقدره ، فان هذا قول طائفة من أهل الكلام كالأشعرية والظاهرية ، وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة ، وأما الجمهور من المسلمين وغيرهم فانهم مع أنهم يثبتون مشيئة الله وإرادته ؛ يثبتون أيضا حكمته ورحمته ،وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية ففى الحكمة الغائية كما هو قول جمهور المسلمين فانهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأولى والأحرى ، فان من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريدا للمفعول بطريق الأولى والأحرى. فاذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ، ويقولون إنه علة موجبة للمعلول بلا إرادة ؛ كان هذا فى غاية التناقض ، ومن سلك طريقة أبى المعالى فى هذا الدليل لا يحتاج الى أن ينفى الحكمة ، بل يمكنه اذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الارادة بطريق الأولى ، وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض ؛ دال على مشيئة فاعله ، وعلى حكمته أيضا . ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه الى خلقه ، وإذا كان هناك كذلك فقولنا أن ما سوى هذا الوجه جائز ؛ يراد به أنه جائز ممكن من نفسه ، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه كما هو قادر عليه ، وهذا لا ينافى أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض .

فهذه المقدمة التى ذكرها أبو المعالى مقدمة صحيحة لا ريب فيها ، وإنما الشأن فى تقرير المقدمة الثانية ، وقد ذكر الكلام عليها فى غير هذا الموضع وهو أن التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض هل يستلزم حدوثها أم لا اهـ

بالنظامية ، ومبناها على مقدمتين : إحداهما، أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك الى فوق ، وفى النار الى أسفل ، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية .

والمقدمة الثانية أن الجائز محدث وله محدث ـ أى فاعل ـ صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر .

فأما المقدمة الأولى فهى خطابية فى بادىء الرأى ، وهى أما فى بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه ، مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها ، وفى بعضه الأمر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية ، اذا كان ذلك ليس معروفا بنفسه إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة ـ غير بينة الوجود بنفسها ـ أن تكون من العلل الخفية على الانسان ويشبه أن يكون مايعرض للانسان فى أول الأمر عند النظر فى هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق الى ظنه أن كل مافى تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ـ أعنى غايته ـ فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة .

وأما الصانع والذى يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك فقد يرى

أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس فى المصنوع إلا شىء واجب ضرورى أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة .

والظاهر أن المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم.

فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم ، وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشىء ، واذا لم تكن للشىء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة وأصلا لا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع.

وأى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالأذن ، كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين ، كما يتأتى بالأنف .

وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمي به نفسه حكيما تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك .

وقد نجد أن ابن سينا [1] يذعن لهذه المقدمة بوجه ما ، وذلك أنه يرى

(١) قلت : مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديما أزلياً ، فان من الضرورى عنده وعند عامة العقلاء حتى أرسطو وأتباعه ، وحتى ابن سينا وأتباعه ـ وإن تناقضوا ـ هو القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه فى الماضى والمستقبل ، وهذا ممتنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ، بل هذا

أن كل موجود ماسوى الفاعل ، فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول .

وهذا قول فى غاية السقوط ، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله ، إلا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورى .

فان قيل إنما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى أنه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو ؟ قلنا : هذا الارتفاع هو مستحيل ، وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ، ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره ، فلنرجع الى حيث كنا نقول :

فأما القضية الثانية (١) وهى القائلة أن الجائز محدث فهى مقدمة غير

لا يكون إلا محدثا ، والمحدث يمتنع أن ينقلب قديما . فلهذا قال الممكن يمتنع أن يكون ضروريا ، وأما كون الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه ـ وهو المحدث ـ يصير واجب الوجود بغيره ؛ فهذا لاريب فيه ، وما أظن ابن رشد ينازع فى هذا ولكن من المتكلمين من ينازع فى هذا ، وهذا حق وإن قاله ابن سينا فليس كل ما قاله ابن سينا هو باطلا ، بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان . فوجب وجوده ، ومالم يشأ لم يكن فامتنع وجوده . وهذا يوافق عليه جماهير الخلق اه

(١) قلت : أما دعواه أن العلماء المذكورين فى القرآن هم إخوان الفلاسفة أهل المنطق ، وأتباع اليونان ، فدعوى كاذبة . فانا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام أن الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ، ويقولون بالسحر ، ولا ممن يقول

بينة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء ، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليا ، ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ، ولن تبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه ، وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته ، وشهادة ملائكته .

بقدم الافلاك ، ولا بمن يقول قولا يستلزم أن الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ، ونعلم بالاضطرار أن العلم بالتوحيد ليس موقوفا علي ماانفردوا به فى المنطق من الكلام فى الحد والقياس بما يخالفهم فيه أكثر الناس ، كتفريقهم بين الذاتيات والعرضيات اللازمة للماهية ، وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التى هى ماهيتها ، وبين نفس الوجود الذى هو الأمر الموجود وأمثال ذلك ، وهذا الذى من ينازع هذين فانه ينصر قول ارسطوطاليس ، ويقول إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا ، وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديما أزليا ، وحكايته لهذا عن أفلاطون قد يقال أنه لايصح فيما يثبته من الجواهر العقلية ، كالدهر والمادة والخلاء ، فانه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ، ونقل ذلك عنه فيه نظر ، وأما الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره أنها محدثة ، فان أرسطوطاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس ، وهم ينقلون أن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو ارسطوطاليس ، وهو صاحب التعاليم ، وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون — أو كثير منهم — بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ، ويخلق من ذلك شيء آخر الى أن ينتهى الخلق الى هذا العالم ، فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول أرسطو وأتباعه اه .

وأما أبو المعالى (١) فانه رام أن يبين هذه المقدمات بمقدمات، إحداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى، والثانية أن هذا المخصص لايكون إلامريداً، والثالثة: أن الموجود عن الارادة هو حادث. ثم بين أن الجائز يكون عن الارادة، أى عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فاما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الارادة، والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعنى لاتفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما.

مثال ذلك: أن السقمونيا ليست تجذب الصفراء التى فى الجانب الأيمن من البدن مثلا دون التى فى الأيسر، وأما الارادة فهى التى

(١) قلت: أما تسليمه أن الارادة تخص أحد المتماثلين فيناقض ماقد ذكر أولا من أنه لابد للمفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر والارادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما فى المفعول من تلك الحكم المطلوبة. ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين بالارادة، بل لابد أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الارادة به، وإلا فمع التساوى يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول، ومع تسليم هذا أمكن أن يقال إن مجرد اختيار الفاعل وهى إرادته خصت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل، وبقدر دون قدر، وبوصف دون وصف.

وأما منازعته فى أن العالم فى حد يحيط به فهم لايحتاجون أن يثبتوا أمراوجوديا يكون العالم فيه، بل هم يقولون إنا نعلم إن كان تيامنه وتياسره بالضرورة، وإن كان ماوراءه عدم محض، وتسميته ذلك موضعا كقول القائل العالم فى موضع، ولفظ الموضع والمكان والخير يراد به أمر موجود وأمر معدوم اه

تختص بالشيء دون مماثله ، ثم أضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضع الذى خلق فيه ، من الجو الذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غيرذلك الموضع من ذلك الخلاء ، فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة.

والمقدمة القائلة إن الارادة هى التى تخص أحد المماثلين صحيحة ، والقائلة إن العالم فى خلاء يحيط به كاذبة أو غير بينه بنفسها ، ويلزم أيضاً عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديما ، لأنه إن كان محدثاً احتاج الى خلاء.

وأما المقدمة القائلة (١) إن الارادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين ، وذلك أن الارادة التى بالفعل فهى مع فعل المراد نفسه ، لأن الارادة من المضاف . وقد تبين أنه اذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن ، واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة ، فان كانت الارادة التى بالفعل

---

(١) قلت : الكلام فى الارادة وتعددها أو وحدة عينها ، أو نوعها أو عمومها ، أو خصوصها ، أو قدومها ، أو حدوثها ، أو حدوث نوعها أوعينها . وتنازع الناس فى ذلك ليس هذا موضعه وهى من أعظم محاورات النظار والكلام فى ذلك يشبه القول فى الكلام ونحوه ، لكن نفس تسليم الارادة للمفعول تستلزم حدوثه ، بل تسليم كون الشيء مفعولا يستلزم حدوثه.

فأما مفعول مراد أزلى لم يزل ولا يزال مقارن لفاعله المريد له ، الفاعل له بارادة قديمة ، وفعل قديم ، فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل ، وحينئذ فبتقدير أن يكون البارى لم يزل مريدا لأن يفعل شيئا بعد شيء يكون كل ما سواه حادثا ، كائنا بعد أن لم يكن ، وتكون الارادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كل من المحدثات مرادا بارادة حادثة اهـ

حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل ، وإن كانت الارادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم .

وأما الارادة التى تتقدم المراد فهي الارادة التى بالقوة ، أعنى التى لم يخرج مرادها الى الفعل ، إذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك هو بين أنها اذا خرج مرادها أنها على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل ، اذ كانت هي السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل ، فاذا وضع المتكلمون أن الارادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد . والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ، ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة ، بل صرح بما لا ظهر منه أن الارادة موجودة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى (أنما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون [١] وانما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ، بل الحق أن الشرع لم يصرح فى الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشبهات فى حق الأكثر ، وليس بأيدى المتكلمين برهان قاطع على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم ، لأن الأصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الارادة بمحل قديم هو المقدمة التى بيناها ، وهى أن مالا يخلو عن الحوادث حادث . وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول فى الارادة .

فقد تبين لك [٢] من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية فى السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ، ولا طرقا شرعية

---

(١) ٤٠ سورة النحل

(٢) قلت : العمل الذى أصله حب الله تعالى أمر الشرع به لأنه مقصود فى نفسه وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع اه

يقينيـة ، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة فى الكتاب العزيز على المعنى ؛ أعنى بمعرفة وجود الصانع ، وذلك أن الطرق الشرعيـة اذا تؤملت وجدت فى الأكثر قد جمعت وصفين : أحدهما : أن تكون يقينية ، والثانى : أن تكون بسيطة غير مركبة ، - أعنى قليلة المقدمات - فتكون نتائجها بسـيطة غير مركبة - أعنى قليلة المقدمات - فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية - أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة - وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شىء يلقى فى النفس عنـد تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله [١]) ومثل قوله تعالى (والذين جاهـدوا فينا لنهدينهم سبلنا [٢]) ومثل قوله (إن تتقوا الله يجعـل لكم فرقانا [٣]) الى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى .

ونحن نقول : إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هـذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثا ، والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا فى صحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطاً فى ذلك . لأن إماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطا فيها كما أن الصحة شرط فى التعلم وإن كانت ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها فى جملتها حثا - أعنى على العمل -

(١) ٢٨٢ سورة البقرة (٢) ٦٩ سورة العنكبوت (٣) ٢٩ سورة الأنفال

لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة فى النظرية فعلى الوجه الذي قلنا .

وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه .

وأما المعتزلة[1] فانه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة [2] من كتبهم شيء

(١) قلت : طريق المعتزلة هى الطريق التى ذكرها عن الأشعرية وإنما أخذها من الأشعرية عنهم ، والمعتزلة هم الأصل فى هذه الطريقة ، وعنهم انتشرت ، وإليهم تضاف، ولهذا لما كان الأشعري تارة يوافقهم وتارة يوافق السلف ، والأئمة وأهل الحديث والسنة ، ذم هذا الطريقة كما تقدم ذكر كلامه فى ذلك ، فذمها وعليها موافقة للسلف والأئمة فى ذلك، وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية فرأى اعتمادهم عليها فلذلك تكلم عليها ، وأفضل متأخرى المعتزلة هو الحسن البصرى وعلى هذه الطريقة فى كتبه كلها يعتمد ، حتى فى كتابه الذى سماه غرر الأدلة ، قال فى أدلة : إنا ذاكرون الفرض فى هذا الكتاب ، والمنفعة به لكى إذا عرف الانسان شرف تلك المنفعة وشرف الفرض ، صبرت نفسه على تحمل المشاق فى طلبها ، والاجتهاد فى تحصيلها .

فنقول : إن الفرض به والموصل بالأدلة الى معرفة الله تعالى ومعرفة مايجوز عليه من الصفات والأفعال ، وصدق رسله ، وصحة ما جاؤا به . قال وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه ؛ منها أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة أمن أن يستزله غيره عنها اه (٢) يريد بالجزيرة بلاد الأندلس وكانوا يطلقون عليها الجزيرة . ويبعد أن لاتكون وصلت إليه كتب المعتزلة فى ذلك الزمان لشدة عنايتهم بتبادل الكتب والأفكار اه مصححه

تقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

فان قيل (١) فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ؛ فما هى الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها اذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين ؛ أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسم هذه دليل العناية . والطريقة الثانية : مايظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع. فأما الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين ، أحدهما : أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان ، والأصل الثاني : أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر ، لوجود الانسان . وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذى هو فيه أيضاً وهو الأرض ، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجماد ، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار ، والأنهار ، والبحار . وبالجملة

(١) قلت : هذا يبين بأن حركات الأفلاك ليست من قبل أنفسها بل من محرك منفصل عنها ، حتى يكون ذلك المحرك لها هو الآمر المسخر وهذا يتبين بوجوه مبسوطة فى غير هذا الموضع اه

الأرض والماء والنار والهواء.

وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن، وأعضاء الحيوان أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده، وبالجملة فمعرفة ذلك - أعنى منافع الموجودات - داخلة فى هذا الجنس، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات.

وأما دلالة الاختراع، فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السموات. وهـذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس؛ أحدهما: أن هـذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له (١)) الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثانى (٢) فهو أن كل مخترع فله مخترع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له، وفى هـذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى

---

(١) ٧٣ سورة الحج

(٢) قلت: فى هـذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ماليس هذا موضعه، وكذلك دعواه انحصار الطريق فى هذين النوعين. وقوله إن فى الآيات مايدل على العناية دون الاختراع وغير ذلك كلام ليس هذا موضعه بل كلما دل على العناية دل على الاختراع، ولكن المقصود هنا حكاية ماذكره اهـ

جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى (أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء [١]) وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة فى وجود موجود - أعنى معرفة السبب الذى من أجله خلق ، والغاية المقصودة به - كان وقوفه على دليل العناية أتم ، فهذان الدليلان هما دليلا الشرع .

وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية الى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز فهى منحصرة فى هذين الجنسين من الأدلة ، وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى ، وذلك أن الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا .

فأما الآيات التى تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى (ألم يجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا [٢]) الى قوله تعالى (وجنات ألفافا [٣]) ومثل قوله (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجاً وقمراً منيرا [٤]) ومثل قوله تعالى (فلينظر الانسان الى طعامه [٥]) الآية . ومثل هذا كثير فى القرآن .

وأما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى (فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق [٦]) ومثل قوله تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت [٧]) الآية . ومثل قوله تعالى (ياأيها الناس ضرب مثل

---

(١) ١٨٤ سورة الأعراف (٢) ٦ سورة النبأ (٣) ١٦ سورة النبأ
(٤) ٦١ سورة الفرقان (٥) ٢٤ سورة عبس (٦) ٥ سورة الطارق
(٧) ١٧ سورة الغاشية

فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له [١]) ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم (إنى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض[٢]) الى غير ذلك من الآيات التى لاتحصى.

وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضا بل هى الأكثر مثل قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم [٣]) الى قوله (فلا تجعلوا الله أنداداً وأنتم تعلمون) فان قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا [٤]) تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون [٥]) وقوله تعالى (الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار[٦]) وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى . والى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى(وإذأخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم) الى قوله (قالوا بلى شهدنا [٧]) ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الايمان به وامتثال ماجاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى

---

(١) ٧٣ سورة الحج (٢) ٧٩ سورة الأنعام (٣) ٢١ سورة البقرة
(٤) ٢٢ سورة البقرة (٥) ٣٣ سورة يس (٦) ١٩١ سورة آل عمران .
(٧) ١٧١ سورة الاعراف

(شهدالله أنه لاإله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لاإله إلاهو العزيزالحكيم [١]) ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى (وإن من شىء إلايسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم [٢])

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة فى هذين الجنسين ، دلالة العناية ، ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقه الخواص ، وأعني بالخواص العلماء وطريقة الجمهور . وانما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون على مايدرك من هذه الأشياء بالحس مايدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع . حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة ، واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التى جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب ، والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ؛ بل ومن قبل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه .

فان مثال الجمهور فى النظر الى الموجودات مثالهم فى النظر الى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها ، فانهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعاً موجودا .

ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها ، وبوجه الحكمة فيها ، ولا شك أن من حاله من العلم

---

(١) ١٨ سورة آل عمران (٢) ٤٤ سورة الاسرا

بالمصنوعات هـذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ماهو صانع ، من الذي لايعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط .

وأما مثال الدهرية فى هـذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل ينسب مارأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته .

(القول فى الوحدانية [١]) فان قيل فان كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية فى معرفة وجود الخالق سبحانه ، فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا

(١) قلت : المعلوم بنفسه أنه لايكون المفعول الواحد بعينه لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ، ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولا لعلتين مستقلتين ، ولا متشاركتين ، وهذا مالا ينازع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره . فانه اذا كان أحدهما مستقلا به لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده ، فلو قدر أن الآخر كذلك للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده ، وفعله له وحده ينفى أن يكون له شريك فيه ، فضلا عن آخر مستقل فيلزم الجمع بين النقيضين .

ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول الذى يفعله الفاعل لايشركه فيه غيره ، كما لا يستقل به ، فانه لو شركه فيه غيره لم يكن مفعوله . بل كان بعضه مفعوله . وكان مفعولا له ولغيره فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد . ولهـذا كان المفعول من الاشتراك هو التعاون بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر كالمتعاونين على البناء ، هذا ينقل اللبن ، وهذا يضعه ، أو على حمل الخشبة هذا يحمل جانبا ، وهذا يحمل جانبا . والمخلوقات جميعا يعاون بعضها بعضا فى الأفعـال فليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به اهـ .

وهى معرفة أنه لا إله إلاهو ، فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التى تضمنت هذه الـكلمة ، والايجاب قد ثبت فى القول المتقدم، فما يطلب بثبوت النفي .

قلنا : أما نفى الألوهية عمن سواه فان طريق الشرع فى ذلك الطريق التى نص عليها الله تعالى فى كتابه العزيز وذلك فى ثلاث آيات : إحداها قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا [1]) والثانية قوله تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله اذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون [2]) والثالثة قوله تعالى (قل لوكان معه آلهة كما يقولون اذاً لابتغوا الى ذى العرش سبيلا [3])فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة فى الفطر بالطبع ، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة ، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد ، فيجب ضرورة إن فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف فى صفة الآلهة ، فانه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة ، هذا معنى قوله سبحانه (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وأما (قوله اذاً لذهب كل إله بما خلق [4]) فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك أنه يلزم فى الآلهة المختلفة الأفعال التى لا يكون بعضها مطيعاً لبعض أن لا يكون عنها موجود واحد .

ولما كان العالم واحدا وجب أن لا يكون موجوداً عن آلهة متفننة

(١) ٢٢ سورة الأنبياء (٢) ٩١ سورة المؤمنون

(٣) ٤٢ سورة الاسراء

الأفعال . وأما قوله تعالى (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذاً لابتغوا الى ذى العرش سبيلا [١] فهى كالآية الأولى أعنى أنه برهان على امتناع آلهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الآله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له ؛ لوجب أن يكون على العرش معه ، فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة ، فان المثلين لا ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب أعنى لا يجتمعان فى النسبة الى محل واحد ، كما لا يحلان فى محل واحد ، اذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل . وإن كان الأمر فى نسبة الآله الى العرش ضد هذه النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به لأنه يقوم بالعرش ولذلك قال الله تعالى [٢] (وسع كرسيه السموات والأرض

(١) قلت : لما قرر أولا امتناع بين فعلهما واحد ، قرر امتناع أرباب تختلف أفعالهم فان اختلاف الأفعال يمنع أن يكون المفعول واحداً والعالم واحد ، وتفسيره لهذه الآية بهذا من جنس كلامه فى تفسير تلك الآية بذاك اه (٢) قلت : قد سلك فى هذه الآية هذا المسلك الذى ذكره. والآية فيها قولان معروفان للمفسرين ؛ أحدهما أن قوله (لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) أى بالتقرب إليه ، والعبادة ، والسؤال له . والثانى بالمغالبة والأول هو الصحيح . فانه قال (لو كان معه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون إن آلهتهم تمانعه وتغالبه . بخلاف قوله (وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) فهذا فى الآلهة المنفية . ليس فيه أنها تعلو على الله وأن المشركين يقولون ذلك .
وأيضا فقول (لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) يدل على ذلك فانه قال

ولا يؤوده حفظهما [١]) [٢] فهذا هو الدليل الذى بالطبع أو الشرع فى معرفة الوحدانية .

وأما الفرق بين العلماء والجمهور فى هذا الدليل ، فهو أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك ، ولهذا المعنى الاشارة بقوله تعالى فى آخر الآية (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان

تعالى (إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) والمراد به اتخاذ السبيل الى عبادته وطاعته ، بخلاف العكس فانه قال (فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) ولم يقل إليهن سبيلا .

وأيضا فاتخاذ السبيل إليه مأمور به كقوله (وابتغوا اليه الوسيلة) وقوله (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا ، أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه) فبين أن الذين يدعون من دون الله يطلبون إليه الوسيلة) فهذا مناسب لقوله (لو كان معه آلهة لابتغوا الى ذى العرش سبيلا . والمقصود هنا بيان ما ذكره فى طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعرية وليس المقصود بسط معنى الآية اه

(١) ٢٥٥ سورة البقرة

(٢) قال : بل الذى ذكره النظار من المتكلمين الذين سموه دليل التمانع برهان تام على مقصودهم وهو امتناع صدور العالم عن اثنين ، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية ، والقرآن توحيد الآلهية وتوحيد الربوبية اه

حليماغفوراً(١)) وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية وهو الذى يسمونه دليل الممانعة فشىء ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس يجرى مجرى الطبع فلأن ما يقولون فى ذلك ليس برهاناً وأما كونه لا يجرى مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع، وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها، إما أن يتم مرادهما جميعاً، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر. قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما. لانه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً، ويستحيل أن يتم مرادهما معا لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوما، فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر. فالذى تبطل إرادته عاجز، والعاجز ليس باله، ووجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا قياسا على المريدين فى الشاهد؛ يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف.

واذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع واذا كان هذا كهذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا، ولعلهما يفعلان على المداولة، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور؟ والجواب فى هذا لمن يشكك من الجدليين فى هذا المعنى أن يقال: إن الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل، فيعود الأمر الى قدرتهما على كل شىء، فاما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل.

(١) ٤٣ سورة الأسرا

وأما التداول فهو نقص فى حق كل واحد منهما ، والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين ، فاذا العالم وحده فالفاعل واحد ، فان الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد . فاذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى (ولعلا بعضهم على بعض [1]) من جهة اختلاف الأفعال فقط ؛ بل ومن جهة اتفاقهما . فان الأفعال المتفقة تتعاون فى ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الأفعال المختلفة، وهذا هو الفرق بين مافهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون . وإن كان قد يوجد فى كلام أبى المعالى إشارة الى هذا الذي قلناه .

وقد يدلك على أن الدليل[2] الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو

(١) ٩١ سورة المؤمنون

(٢) قلت : الفساد ، الفساد المذكور فى الآية لم يوقت بوقت مخصوص ، والفساد ليس هو امتناع الوجود الذى يقدر عند تمانع الفاعلين اذا أراد أحدهما شيئا وأراد الآخر نقيضه ، ولاهوأيضاً امتناع الفعل الذي يقدر عن كون المفعول الواحد لفاعلين فان هذا كله يقتضى عدم الوجود ، وأما الفساد فهو ضد الصلاح كما قال تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون) وقال تعالى (وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين) وقال (ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها) وقال (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل آتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون) فصلاح الشيء هو حصول كماله الذى به تحصل سعادته وفساده بالعكس ، والخلق صلاحهم وسعادتهم فى أن يكون الله هو معبودهم الذى تنتهي اليه محبتهم وإرادتهم ويكون ذلك غاية الغايات

الدليل الذى تضمنت الآية ؛ أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى اليه الدليل المذكور فى الآية ، وذلك المحال الذى أفضى اليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد ، إذ قسموا الأمر الى ثلاثة أقسام، وليس فى الآية تقسيم . فدليلهم الذى استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ، ويعرفونه هم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم ، والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل .

ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين وأيضا فان المحال التى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى اليه دليل الكتاب وذلك أن المحال الذى أفضى اليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما ، وإما أن يكون موجودا معدوما، وإما أن يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد . والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام ، وإنما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسدا فى وقت الوجود فكأنه قال (لو كان فيهما آلهة إلا الله [1])لوجد العالم فاسدا فى الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد فواجب أن لا يكون هنالك إلا إله واحد ، فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ونفى الالهية عمن سواه ، وهما المعنيان اللذان تضمنهما كلمة التوحيد أعنى لا إله إلا الله . فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه

ونهاية النهايات . قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فعبادته هى الغاية التى فيها صلاحهم اه

(١) ٢٢ سورة الأنبياء

الطريق التى وصفنا فهو المسلم الحقيقى الذى عقيدته العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم .

﴿ الفصل الثالث فى الصفات ﴾ وأما الأوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والارادة ، والسمع والبصر، والكلام .

فأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير [1]) ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه ، أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالما به .

مثال ذلك : أن الانسان إذا نظر الى البيت فأدرك أن الاساس إنما صنع من أجل الحائط وأن الحائط من أجل السقف ، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء . وهذه الصفة هى صفة قديمة ، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما . لكن ليس ينبغى أن يتعمق فى هذا فيقال مايقول المتكلمون إنه يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علما واحدا ، وهذا أمر غير معقول ، إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا ، وتارة يوجد قوة ؛ وجب

(١) ١٤ سورة الملك

أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غيروقت وجوده بالفعل ، وهذا شيء لم يصرح به الشرع ، بل الذى صرح به خلافه وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى (وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولارطب ولا يابس إلافى كتاب مبين [١]) فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء اذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه تلف فى وقت تلفه ، وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع .

وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لايفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى ، وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة ، إلا أنهم يقولون : إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه لا يقوم به حادث ، لأن مالاينفك عن الحوادث زعموا حادث ، وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة . فاذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم [٢] فان هذه بدعة فى الاسلام (وما كان ربك نسيا) .

---

(١) ٥٩ سورة الأنعام (٢) هنا نقص وهو (والذى يقال للخواص أن العلم القديم لايشبه علم الانسان المحدث فالذى يدرك الانسان من تغاير العلم المحدث بالماضى والمستقبل والحاضر ، هو شيء يخص العلم المحدث . وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة محال ، فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها وانتفى التكييف، إذالتكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث)اه
قلت : هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين ، فانه اذا اتحد فى

وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر فى الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وما قالوه فى ذلك صواب .

وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء الفاعل العالم أن يكون مراداً له ، وكذلك من شروطه أن يكون قادراً فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بارادة قديمة فبدعة ، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور ، أعني الذى بلغوا رتبة الجدل . بل ينبغي أن يقال

العلم القديم العلم بالماضى والحاضر والمستقبل ولم يكن هذا مغايرا لهذا كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحدا ، وهذا مناقض لما تقدم من قوله ، يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا ، غاية مافى هذا الباب أن هذا الرجل يقول إن عدم التغاير هو ثابت في العلم القديم دون المحدث ولا ريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا ولكن يقولون : لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم ، ويقولون إن هذا من باب حدوث النسب والاضافات التى لا توجب حدوث المنسوب المضاف كالتيامن والتياسر ، وهكذا هذا يقول إنما تتجدد النسب والاضافات ، وقد ذكر ذلك فى مقالة له فى العلم . لكن المتكلون خير منه لأنهم يقولون بعلمها بعد وجودها ، إما بعلم زائد عند بعضهم ، وإما بذلك الأول عند بعضهم وأما هذا فلا يثبت إلا العلم الذي هو سبب وجودها كما سيأتى كلامه وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم ، وهذا يقول بل ذلك حكم يخص المحدث ولم يأت علي الفرق بحجة إلا بمجرد الدعوى ، وقد تبين ذلك في رسالة أفردها فى مسألة العلم ، وأراد أن ينتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم إنهم يقولون إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات إلا بوجه كلى اهـ

إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون[١]) فانه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للمحدثات بارادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون مع أن الذى تقوم به الحوادث حادث[٢] .

---

(١) ٤٠ سورة النحل (٢) هنا نقص وهو (وقد تبين من قولنا إن الحوادث التي توجب الحدوث للمحل الذى تقوم ، هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء ، وأما تحقيق إرادة الله عن علم الخواص بهم فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الارادة معنى غير المعنى المفهوم من الارادة المعروفة المفهومة التي صرح بها الشرع ، وهو معنى لا يفهمه الجمهور ، ولا تكيفه العقول . وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة وكفروا من لم يقل به ، وإنما طور العلماء في هذا أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ولا إرادة حادثة مثل التي في الشاهد ، بل هي إرادة العقول الانسانية مقصرة عن تكييفها كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه ، لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثة ، فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف)

قلت : أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق فهذا لابد منه فيها وفي سائر الصفات ، وهذا لا يختص بالارادة كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء ، فصفاته كذلك . لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد ، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها ، لا بيان حل الشبه كما فعل في مسألة العلم والفلاسفة الدهرية حائرون في هذا الموضع ومن يتكلم

فان قيل : فصفة الكلام له من أين تثبت له ؟ قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع ، فان الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه ، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل . وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقى أعنى الانسان - يقدر على هذا الفعل من جهة ماهو عالم قادر ، فكم بالحري أن يكون ذلك واجباً فى الفاعل الحقيقى ؟

ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة وهو اللفظ واذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالي فى نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما ، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ولا بد مخلوقا له ، بل قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحيا أى بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل يفعل فعلا فى السامع ينكشف له به ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع المختص بكلامه سبحانه والى هذه الأطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أومن وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء[1]) فالوحى هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى

فيها متناقض كلامه لفساد الأصل الذى يبنون عليه وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط ، فان هذا ممتنع ، بل جمع بين النقيضين . لأن العلة التامة لا يتخلف عنها شيء من موجبها ولا موجب موجبها ، والحوادث متأخرة فلا تكون من موجبها ولا موجب موجبها اه (١) ٥١ سورة الشورى

(فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى [١]) ومن وراء حجاب هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها فى نفس الذى اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقى وهو الذى خص الله به موسى ولذلك قال تعالى (وكلم الله موسى تكليما[٢]) وأما قوله (أو يرسل رسولا [٣]) فهذا هو القسم الثالث وهو الذى يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ، وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله .

فقد تبين لك أن القرآن الذى هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا للبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ الذى ينطق بها فى غير القرآن ، أعنى أن هذه الألفاظ هى فعل لنا بأذن الله ، وألفاظ القرآن هى خلق الله ، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال فى القرآن إنه كلام الله .

وأما الحروف التى فى المصحف فانما هى من صنعنا باذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لانها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى - أعنى لم يفصل الأمر- قال إن القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق .

والحق هو الجمع بينهما ، والاشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام لأنهم تخيلوا أنهم اذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه ، ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام بذاته فتكون ذاته محلا للحوادث . فقالوا : المتكلم ليس فاعلا للكلام وإنما

---

(١) ٩ سورة النجم (٢) ١٦٣ سورة النساء (٣) ٥١ سورة الشورى.

هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك ، وهـذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدل على مافى النفس وهو اللفظ .

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو مافعله المتكلم قالوا : إن الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفاعله . والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم ، وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معا ، أعنى كلام النفس واللفظ الدال عليه .

وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به ، فأما الدال عليـه فلم يقم به سبحانه . فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام باطلاق أنكرت كلام النفس .

وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على مالاح لك من قولنا .

وأما صفتا السمع والبصر : فانما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة فى الموجودات ليس يدركها العقل ، ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل مافى المصنوع وجب أن يكون له هذان الادراكان ، فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع ، إذ هى مصنوعات له . وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه فى الشرع من جهة تنبيـه على وجود العلم له . وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود يقتضى أن يكون مدركا بجميع الادراكات ، لأنه من العبث أن يعبـد الانسان من لا يدرك أنه عابد له كما قال تعالى (ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولايبصر ولايغنى عنك

شيئا [١]) وقال تعالى (أفتعبـدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم [٢]) فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمي به هو القدر الذى نص الشرع أن يعلمه الجمهور لاغير ذلك .

ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هى الذات ، أم زائدة على الذات ؟ أى هل هى صفة نفسية ، أو صفة معنوية وأعنى بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم ، والمعنوية التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها . فان الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هى صفات معنوية وهى صفات زائدة على الذات ، فيقولون إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد . ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول .

وهـذه هي حال الجسم وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم . وقد قال تعالى فى هـذا (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة [٣]) وأن أحـدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته ، فقد أوجبوا أن يكون جوهراً وعرضاً . لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .

وكذلك قول المعتزلة فى هـذا الجواب : إن الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الأول ، بل يظن أنه مضاد لها . وذلك يظن أن من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم ، وأنه ليس

(١) ٤٢ سورة مريم (٢) ٦٦ سورة الأنبياء (٣) ٧٦ سورة المائدة

يجوز أن يكون العلم هو العالم إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة مثل أن يكون الأب والابن معنى واحداً بعينه. فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم، وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الأول سبحانه إذ ليس عندهم برهان. ولا عند المتكلمين على نفى الجسمية عنه إذ نفى الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم، وقد بينا فى صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم على ذلك برهان، وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء.

ومن هذا الموضع زل النصارى؛ وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف، واعتقدوا أنها جواهر لا قائمة بغيرها، بل قائمة بنفسها كالذات، واعتقدوا أن الصفات التى بهذه الصفة هما صفتان؛ العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة، يريدون أنه ثلاثة من ثلاثة مذاهب؛ مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك، ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان؛ منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها، وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع.

وإذا كان هذا هكذا فاذا الذى ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا، وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية، وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا.

فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به الجمهور من المعرفة فى هذا والطرق التى سلكت بهم فى ذلك .

﴿ الفصل الرابع ﴾ فى معرفة التنزيه ، وإذ قد تقرر من هذه المناهج التى سلكها الشرع فى تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه ، والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانيا ، والتى سلكها ثالثا فى معرفة صفاته والقدر الذى صرح به من ذلك فى جنس جنس من هذه الأجناس ، وهو القدر الذى زيد فيه ، أونقص ، أو حرف ، أوأول ، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع .

فقد بقى علينا أن نعرف أيضا الطرق التى سلكها بالناس فى تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ، ومقدار ماصرح به من ذلك ، والسبب الذى من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ، ثم نذكر بعدذلك الطرق التي سلك بالناس فى معرفة أفعاله ، والقدر الذى سلك بهم من ذلك ، فاذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه .

فنقول : أما معرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آية من الكتاب العزيز ، وأبينها فى ذلك وأتمها قوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير[١]) وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق [٢]) هى برهان قوله تعالى (ليس كمثله شىء) وذلك أنه من المغروز فى فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئا ، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق شيئا ، وإلا كان من يخلق ليس بخالق . فاذا أضيف الى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق ، وإما

(١) ١١ سورة الشورى (٢) ١٧ سورة النحل

موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق ، وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي فى أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان ، مثل إثبات العلم له ، والحياة ، والقدرة والارادة وغير ذلك .

وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة والسلام «إن الله خلق آدم على صورته» واذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وصرح بالبرهان الموجب لذلك ، وكان نفى المماثلة يفهم منه شيئان ؛ أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثانى أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل ؛ فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه ، وما السبب الحكمي فى سكوته فنقول : أما ما صرح الشرع به من نفى صفات المخلوق عنه ؛ فما كان ظاهر من أمره أنه من صفات النقائص ، فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى (وتوكل على الحي الذى لا يموت [1]) ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به فى قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم [2]) ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى (علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى [3]) والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضرورى .

وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضرورى فهو الذى صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه ، وأما ما كان بعيدا من المعارف الأول الضرورية فانما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى فى غير ما آية من الكتاب (ولكن أكثر الناس لا يعلمون)

(١) ٥٨ سورة الفرقان (٢) ٢٥٥ سورة البقرة (٣) ٥٢ سورة طه

ومثل قوله تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لايعلمون [١]) ومثل قوله تعالى (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون [٢]) فان قيل : فما الدليل على نفى هذه النقائص عنه أعنى الدليل الشرعي ؟ قلنا الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ، ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات . وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكها من أحد من بعده [٣]) الآية وقال تعالى (ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم [٤]) فان قيل : فما تقول فى صفة الجسمية هل هى من الصفات التى صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هى من المسكوت عنها ؟ فنقول : إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، وهى الى التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها الى نفيها ، وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هى مشتركة بين الخالق والمخلوق ، إلا أنها فى الخالق أتم وجودا . ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم .

والواجب عندي في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع ، فلا

---

(١) ٥٧ سورة المؤمن (٢) ٢٠ سورة الروم (٣) ٤١ سورة فاطر
(٤) ٢٥٥ سورة البقرة .

يصرح فيها بنفي ولا إثبات ، ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١)) وينهي عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة معان ، أحدها أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث ، وأنت تتبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون فى ذلك ، فانهم قالوا إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث ، واذا سئلوا عن الطريق التى منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها من حدوث الأعراض ، وأن مالا يتعرى عن الحوادث حادث .

وقد تبين ذلك من قولنا إن هذه الطريق ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان فى طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا اليها . وأيضا فان ما يصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل انتفاء الحدوث عنه .

فهذا هو السبب الأول فى أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم ، وأما السبب الثانى فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأن ماليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم ، فاذا قيل لهم : إن ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولاسيما اذا قيل إنه لاخارج العلم ولا داخله ، ولافوق ولاأسفل . ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية فى الطائفة التى نفتها عنه سبحانه أنها مثبتة ، واعتقد الذين نفوها فى المثبتة أنها مكثرة ، وأما السبب الثالث فهو أنه اذا صرح

---

(١) ١١ سورة الشورى

بنفي الجسمية عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال فى المعاد وفى غير ذلك ، فمنها مايعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان : المعتزلة والأشعرية .

فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى أن نفوا الرؤية .

وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم ولجئوا فى الجمع الى أقاويل سوفسطائية سنرشد الى الوهن الذى فيها عند الكلام فى الرؤية . ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة فى بادىء الرأى عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحى نازل اليهم من السماء ، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه على أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى (إنا أنزلناه فى ليلة مباركة [1]) وانبنى نزول الوحى من السماء على أن الله فى السماء ، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح [2]) وقال تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه [3]) . وبالجملة جميع الأشياء التى تلزم القائلين بنفي الجهة على ماسنذكره بعد عند التكلم فى الجهة .

ومنها أنه إذا صرح بنفى الجسمية وجب التصريح بنفى الحركة ، فاذا صرح بنفى هذا عسر ما جاء فى صفة الحشر من أن البارىء يطلع على أهل الحشر ، وأنه الذى يتولى حسابهم كما قال تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا [4]) وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وإن كان التأويل أقرب اليه منه الى أمر الحشر ، مع أن ما جاء فى الحشر متواتر فى الشرع فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى إبطال هذه الظواهر ، فان

(١) ٢ سورة الدخان (٢) ١٠ سورة فاطر (٣) ٤ سورة المعارج
(٤) ٢٢ سورة الفجر

تأثيرها فى نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها . وأما اذا أولت فانما يؤول الأمر فيها الى أحد أمرين ، إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه فى الشريعة فتمزق الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصودة منها ، وإما أن يقال فى هذه كلها إنها من المتشابهات ، وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة ، مع أنك اذا اعتبرت الدلائل التى احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية ، بل الظواهر الشرعية أقنع منها ، أعنى أن التصديق بها أكثر .

وأنت تتبين ذلك من قولنا فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجسمية وكذلك تتبين ذلك فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجهة على ما سنقوله بعد .

وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس - أعنى الجسمية - لم يصرح الشرع للجمهور بما هى النفس ، فقال فى الكتاب العزيز (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا [١]) وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ، ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم فى محاجة الكافر حين قال له (ربى الذى يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت [٢]) الآية لأنه كان يكتفى بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية .

وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون فى دعواه الالهية ، وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم فى أمر الدجال

(١) ٨٥ سورة الاسرا (٢) ٢٥٨ سورة البقرة

فى إرشاد المؤمنين الى كذب ما يدعيه من الربوبية ، من أنه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام « إن ربكم ليس بأعور » فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينتفى عند كل أحد وجودها ببديهة العقل فى البارى سبحانه . فهذه كلها كما تراه بدع حادثة فى الاسلام هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها .

فان قال قائل : فاذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ، ولا بأنه غير جسم ، فما عسى أن يجابوا به فى جواب ماهو ؟ فان هذا السؤال طبيعى للانسان ، وليس يقدر أن ينفك عنه ، ولذلك ليس يقنع الجمهور بأن يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به أنه لاماهية له ، لأن مالا ماهية له لاذات له ؟ قلنا: الواجب فى ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال إنه نور ، فانه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشىء بالصفة التى هى ذاته فقال تعالى (الله نور السموات والأرض (١)) وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت ، فانه جاء إنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك ؟ قال « نوراني أراه » وفى حديث الاسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها أو اليه سبحانه .

وفى كتاب مسلم « إن لله حجابا من نور لو كشف لأحرقت سبحات ما انتهى اليه بصره » وفى بعض روايات هذا الحديث « سبعين حجاباً من نور » وينبغى أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز البصر عن إدراكه وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم . والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم

(١) ٣٥ سورة النور

عندهم هو غير المحسوس . والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات .

وهنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً ، وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين فى العلم عند النظر إليه بالعقل هى حال الأبصار عند النظر الى الشمس ، بل حال عيون الخفافيش . وكان هذا الوصف لائقاً عند الصنفين من الناس وحقاً .

وأيضاً فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته أعنى أنه سبب وجود الألوان بالفعل ، وسبب رؤيتنا له ، فبالحق ماسمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً . واذا قيل إنه نور ولم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذى فى الشريعة فى هذه الصفة ، وما حدث فى ذلك من البدعة . وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لايعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن فى المشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس . ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لايمكن الجمهور ، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم ، فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه .

(القول فى الجهة) وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبى المعالى ومن اقتدى بقوله .

وظواهر الشرع كلها تقضى إثبات الجهة مثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية [1]) ومثل قوله (يدبر الأمر من

(١) ١٧ سورة الحاقة

السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون[١]) ومثل قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه[٢]) الآية ومثل قوله تعالى (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هى تمور[٣]) الى غير ذلك من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها ، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان الاسراء بالنبى صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هى أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول : إن هذا كله غير لازم ، فان الجهة غير المكان ، ذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة ، وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف ، وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست . فاما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا ، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهى له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضاً مكان للهواء ، وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ، ويمر الأمر الى غير نهاية . فاذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا ، إذ ليس

(١) ٥ سورة السجدة (٢) ٤ سورة المعارج (٣) ١٦ سورة الملك

يمكن أن يوجد فيه جسم ، لان كل ماهو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فاذاً إن قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ماظنه ، وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم ، وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء ، وذلك أن الخلاء قد تبين فى العلوم النظرية امتناعه . لأن مايدل عليه اسم الخلاء ليس هو شىء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولا وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً ، وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة فى غير جسم ، وذلك أن الأبعاد هى أعراض من باب الكمية ولابد ، ولكنه قيل فى الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة .

وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ، ولايحويه زمان . وذلك أن كل مايحويه الزمان والمكان فاسد ، فقد يلزم أن يكون ماهنالك غير فاسد ولا كائن ، وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك أنه لم يمكن ههنا شىء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب الى الوجود ، أعني أنه يقال إنه موجود أى فى الوجود ، إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود فى العدم . فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات . ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون (١)) وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم .

---

(١) ٥٧ سورة المؤمن

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه ، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وأن وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسمية هو أنه ليس فى الشاهد مثال لهم ؛ فهو بعينه السبب فى أن لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه . لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد ، مثل العلم ، فانه لما كان فى الشاهد شرطا فى وجوده كان شرطا فى وجود الصانع الغائب .

وأما متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون ، فان الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس ، أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة الى معرفته فى سعادتهم .

وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد . والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها ، لاسيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يتمثل فى هذا كله فعل الشرع ، وإلا فيؤول مالم يصرح الشرع بتأويله . والناس فى هذه الأشياء فى الشرع على ثلاث رتب ؛ صنف لايشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى ، وخاصة ما تركت هذه الأشياء على ظاهرها فى الشرع وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور ، وصنف عرضت لهم فى هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء ، وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى .

وأما عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه ، فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه . ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض

لخبز البر مثلا الذى هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقل الأبدان ضاراً ، وهو نافع للأكثر ، وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للأكثر وربما ضر بالأقل ، ولهذا الاشارة بقوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين (١)) لكن هذا إنما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الأقل منها والأقل من الناس وأكثر ذلك هى الآيات التى تتضمن الاعلام عن الأشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد ، فيعبر عنها بالشاهد الذى هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبها بها ، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشك وهو الذى يسمى متشابها فى الشرع ، وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء ، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء . وأما أولئك فرضى والمرضى هم الأقل ولذلك قال تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة (٢)) وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام .

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا إن هذا التأويل ليس هو المقصود به ، وإنما أتى الله به فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ، ونعوذ بالله من هذا الظن بالله ، بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان ، فإذاً ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه ، ثم أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس : إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ماقالوه فى آيات الاستواء على العرش ، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه . وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم

---

(١) ٢٦ سورة البقرة (٢) ٧ سورة آل عمران

القائلون بها أنها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها وعملهم عنها ، فان المقصود الأول بالعلم فى حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر ، وأما المقصود الأول بالعلم فى حق العلماء فهو الأمران جميعاً أعنى العلم والعمل . ومثال من أول شيئا من الشرع وزعم أن ما أوله هو ماقصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور ، مثال من أتى الى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض تلك الأدوية الذى صرح باسمه الطبيب الأول فى ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الذى جرت العادة فى اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه ، وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة ، فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم ، وجعل فيه بدل الدواء الذى ظن أنه الذى قصده الطبيب ، وقال للناس هذا هو الذى قصده الطبيب الأول . فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تأوله عليه المتأول ، ففسدت به أمزجة كثير من الناس ، فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس من ذلك الدواء المركب فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول ، فجاء ثالث فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثانى ، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين ، فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة ، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض

المتقدمة ، فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم ، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها ، عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب فى حق أكثر الناس .

وهذه هى حال الفرقة الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذى قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق ، وبعد جداً عن موضعه الأول . ولما علم صاحب الشرع ﷺ أن مثل هذا يعرض - ولابد - فى شريعته قال « ستفرق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة » يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس ، وأنت اذا تأملت مافى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح .

وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى (١) وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه بالمقاصد (٢) فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ، ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه فى مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم ، وبدعهم فى مسائل وأتى فيه بحجج مشككة ، وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قال فى كتابه المعروف بجواهر القرآن : إن الذى

(١) هذا مثل يضرب لمن زاد على من قبله كما تقول : زدت الطين بلة . (٢) يريد به كتاب مقاصد الفلاسفة تأليف أبي حامد الغزالى .

أثبته فى كتاب التهافت هى أقاويل جدلية ، وإن الحق إنما أثبته فى المضنون به على غير أهله ، ثم جاء فى كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال : إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذى صدر عنه هذا المحرك ، وهذ تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الالهية . وقد قال فى غير ما موضع : إن علومهم الالهية هي تخمينات ، بخلاف الأمر في سائر علومهم . وأما فى كتابه الذى سماه المنقذ من الضلال فأنحى فيه على الحكماء ، وأشار الى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة ، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء فى العلم وكذلك صرح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه بكيمياء السعادة ، فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة ، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة .

وهذا كله خطأ ، بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة . لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز ، أعنى أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها ، لأنه لا يكون لامع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولامع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع ، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين .

أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذى لا يجب الافصاح به ، وأما إخلاله بالحكمة فلافصاحه أيضاً بمعان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان ، وأما حفظه للأمرين فلأن كثيراً من

الناس لا يعرف بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذى استعمل بينهما . وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما ، وذلك فى كتابه الذى سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة . وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات ، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع فى التأويل ، فاذا مافعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجه ، وللحكمة بوجه ، ولهما بوجه . وهذا الذى فعله هذا الرجل اذا فحص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا أعنى الحكمة والشريعة ، وأنه نافع لهما بالعرض . وذلك أن الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات ، إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة ، وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان أن لا يصرح بالحكمة للجمهور . وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها ، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها .

وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة ، أعنى لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى فى الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة فهو رأى إما مبتدع فى الشريعة لا من أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة ، أعنى تأويل خطأ عليها كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل .

ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة فان أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها ، وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة ، ولذلك اضطررنا نحن أيضا

الى وضع قوله أعنى (فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة) وإذ قد تبين هذا فلنرجع الى حيث كنا : فنقول إن الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسألة الرؤية ، فانه قد يظن أن هذه المسألة هى بوجه ما داخلة فى الجزء المتقدم لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (١)) ولذلك أنكرها المعتزلة . وردت الآثار الواردة فى الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم ، وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه ، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ، ووجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنتفى الجهة ، واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية ، إذ كل مرئى فى جهة من الرائى فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول ، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا توجب العلم مع أن ظاهر القرآن معارض لها أعنى قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعنى بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، فعسر ذلك عليهم ، ولجئوا فى ذلك الى حجج سوفسطائية موهمة ، أعنى الحجج التى توهم أنه صحيح وهى كاذبة .

وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد فى الحجج ما يوجد فى الناس أعنى أنه كما يوجد فى الناس الفاضل التام الفضيلة ، ويوجد فيهم من دون ذلك فى الفضل ، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي كذلك الأمر فى الحجج . أعنى أن منها ما هو فى غاية اليقين . ومنها ماهو دون اليقين ، ومنها حجة مرائية وهى التى توهم أنها يقين وهى كاذبة .

والأقاويل التى سلكها الأشعرية فى هذه المسألة منها أقاويل فى رفع

(١) ١٠٣ سورة الأنعام

دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم فى إثبات جواز رؤية ماليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ماعاندوا به قول المعتزلة أن كل مرئى فهو فى جهة من الرائى ، فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب ، وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب ، وأنه جائز أن يرى الانسان ماليس فى جهة اذا كان جائزا أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين .

وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر فان العقل هو الذي يدرك ماليس فى جهة ، أعنى فى مكان ، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن شرطه أن يكون المرئى منه فى جهة ولا فى جهة فقط ، بل وفى جهة ما مخصوصة . ولذلك ليس تأتى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى ، بل بأوضاع محدودة ، وشروط محدودة أيضا . وهى ثلاثة أشياء ، حضور الضوء ، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا ألوان ضرورة . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها فى الأبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع علوم المناظرة والهندسة . وقد قال القوم ـ أعنى الأشعرية ـ إن أحد المواضع التى يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط ، مثل حكمنا أن كل عالم حى ، لكون الحياة تظهر فى الشاهد شرطا فى وجود العلم ، وإن كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر فى الشاهد أن هذه الأشياء هى شروط فى الرؤية ، فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم .

وقد رام أبو حامد فى كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعنى أن كل مرئى فى جهة من الرائى بأن الانسان يبصر ذاته فى المرآة وأن ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة ، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته

وكانت ذاته ليست تحل فى المرآة التى فى الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة .

وهذه مغالطة ، فان الذى يبصر هو خيال ذاته ، والخيال منه هو فى جهة ، إذ كان الخيال فى المرآة والمرآة فى جهة .

وأما حجتهم التى أتوا بها فى إمكان رؤية ماليس بجسم فان المشهور عندهم فى ذلك حجتان ، إحداهما - وهى الأشهر عندهم - مايقولونه من أن الشىء لايخلو أن يرى من جهة ماهو ملون ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود . وربما عدوا جهات أخر غير هذه الموجودة ، ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون ، وباطل أن يرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان ذلك لما رئي الجسم . وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التى تتوهم فى هذا الباب فلم يبق أن يرى الشىء إلا من قبل أنه موجود ، والمغالطة فى هذا القول بينة فان المرئي منه ماهو مرئي بذاته وهذه هى حال اللون والجسم ، فان اللون مرئى بذاته ، والجسم مرئى من قبل اللون ، ولذلك مالم يكن له لون لم يبصر ، ولو كان الشىء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ، وهذه كلها خلاف مايعقل .

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع ، والأصوات ممكنة أن ترى ، وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله إنسان . فانه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع ، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأن آلة هذه غير آلة تلك ، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً ، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً .

والذين يقولون : إن الصوت يمكن أن يبصر فى وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم : ماهو البصر ؟ فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها ، ثم يقال لهم : ماهو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات ، فإذا وضعوا هذا قيل لهم : فهل البصر عند هذه الأصوات هو بصر فقط ، أو سمع فقط ؟ فإن قالوا سمع فقط فقد سلموا أنه لايدرك الألوان ، وإن قالوا بصر فقط فليس يدرك الأصوات ، وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان ، فهو بصر وسمع معاً ، وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات ، وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة .

وأما الطريقة الثانية التى سلكها المتكلمون فى جواز الرؤية فهي الطريقة التى اختارها أبو المعالى فى كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة ، وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وماتنفصل به الموجودات بعضها من بعض ، هى أحوال ليست بذوات . فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذوات ، والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات ، فإذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود وهذا كله فى غاية الفساد .

ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود ، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذى تشترك فيه ، ولا كان بالجملة يمكن فى الحواس لا فى

البصر أن يدرك فصول الألوان ، ولا فى السمع أن يدرك فصول الأصوات ولا فى الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر . وهذا كله فى غاية الخروج عما يعقله الانسان ، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار اليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها ، فوجه المغالطة فى هذا هو أن مايدرك ذاتياً أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشؤ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شىء من الاقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة

والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة ، حتى ألجأت القائمين بنصرتها فى زعمهم الى مثل هذه الأقاويل الهجينة التى هى ضحكة من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية ، هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به ، وهو التصريح بنفى الجسمية للجمهور . وذلك أنه من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم ، وأنه مرئى بالأبصار ، لأن مدارك الحواس هى فى الأجسام ، أو أجسام ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت ، وهذا أيضاً لا يليق الافصاح به للجمهور وأنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل ، بل مالا يتخيلون هو عندهم عدم ، وكان تخيل ماليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ماليس بمتخيل غير ممكن عندهم ، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل ، مثل ماوصفه به السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لايجانسه شىء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه .

ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشىء

من هذا ، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به ، اذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل ، وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعانى الموجودات فى المعاد ، أعنى أن تلك المعانى مثلت لهم بأمور متخيله محسوسة .

فاذاً متى أخذ الشرع فى أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ، لأنه اذا قيل : له نور ، وأن له حجاباً من نور ، كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الآخرة كما ترى الشمس ، لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ، ولا فى حق العلماء . وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به ـ أعنى للجمهور ـ بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا المصرح لهم بها . فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل .

وأنت اذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور فى هذه المعانى المثالات التى لم يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبه العلماء على تلك المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفاً صنفاً من الناس ، وإلا تخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية : ولذلك قال عليه السلام « إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم » ومن جعل الناس شرعاً واحداً فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً فى عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول . فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر وأنه ليس يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره فى حق الله تبارك وتعالى ، أعنى اذا

لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باثباتها ، وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه ، والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك ، فقد ينبغي أن تسير الى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون ، وبه ينقضى القول فى هذا الذى قصدناه .

(الفن الخامس فى معرفة الأفعال) ونذكر فى هذا الفن خمس مسائل فقط هي الأصول التى عليها يدور كل ما فى هذا الباب (المسألة الأولى) فى إثبات خلق العالم (الثانية) فى بعث الرسول (الثالثة) فى القضاء والقدر (الرابعة) فى التجوير والتعديل (الخامسة) فى المعاد .

(المسألة الاولى فى حدوث خلق العالم) إعلم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له ، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه ، فالطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية ، فانا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ، ولا هى من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة ، أعنى بالبسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها .

وأما البيانات التى تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التى تنبنى على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع فى تعليم الجمهور ، فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق - أعنى البسيطة - وتأول ذلك على الشرع ، فقد جهل مقصده ، وزاغ عن الطريقة . وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال فى الشاهد وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور به وكيدة ؛ مثل ذلك بأقرب الأشياء شبهاً به كالحال فى أحوال المعاد ، وما لم تكن لهم به حاجة الى معرفته فى هذا

الجنس عرفوا أنه ليس من عملهم كما قال تعالى فى الروح .

وإذ تقرر لنا فى هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع ، وواجب إن كان حدوثه ليس له مثال فى الشاهد أن يكون الشرع استعمل فى تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة .

فأما الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فانه اذا تؤملت الآيات التى تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هى طريق العناية ، وهى إحدى الطرق التى قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى . وذلك أنه كما أن الانسان إذ نظر الى شىء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ، ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشىء المحسوس ، والغاية المطلوبة ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة ؛ علم على القطع أن لذلك الشىء صانعا صنعه . ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق . مثال ذلك أنه اذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ، ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره ؛ علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع وهو الذى وضعه كذلك وقدره فى ذلك المكان ، وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس ، فانه يقطع أن وقوعه فى ذلك المكان ووجوده بصفة ماهو بالاتفاق ومن غير أن يجعله هناك فاعل .

كذلك الأمر فى العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الأزمنة الأربعة ، وسبب الليل

والنهار ، وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية . وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة ، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التى ههنا ، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد أراده وهو الله عز وجل . وعلم على القطع أن العالم مصنوع ، وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق .

فأما أن هذا النوع من الدليل قطعى ، وأنه بسيط فظاهر من هذا الذى كتبناه . وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع ، أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى ههنا ، والاصل الثانى أن كل ما يوجد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحد ، ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا . وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين معا ، ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع ، وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التى يذكر فيها بدء الخلق ، فمنها قوله تعالى (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا) الى قوله (وجنات ألفافا (١)) فان هذه الآية اذا تؤملت وجد

(١) ١٥ سورة النبأ .

فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الانسان . وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود ، وهو أن الارض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الوضع الذى هى فيه ، أو بقدر غير هـذا القدر ، لما أمكن أن نوجد فيها ، ولا أن نخلق عليها ، وهذا كله محصور فى قوله تعالى (ألم نجعل الارض مهادا) وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع وزائد الى هذا معنى الوثارة واللين ، فما أعجب هذا الاعجاز ، وأفضل هذه السعادة ، وأغرب هذا الجمع ، وذلك أنه قد جمع فى لفظ مهاد جميع ما فى الارض من موافقتها لكون الانسان عليها ، وذلك شىء قد تبين على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل ، وقدر من الزمان غير يسير ، والله يختص برحمته من يشاء ، وأما قوله تعالى (والجبال أوتادا) فانه نبه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الارض من قبل الجبال ، فانه لو قدرت الارض أصغر مما هي كأن كانت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقى الاسطقسات أعنى الماء والهواء ، ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة . فاذاً موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق ، وإنما عرضت عن قصد قاصد ، وإرادة مريد ، فهى ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى قدرها لوجود ما عليها من الموجودات . ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا [1]) يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس .

(١) ١٠ سورة النبأ .

وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات ، فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه سترة ، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان ، سماه الله تعالى لباسا ، وهذا من أبدع الاستعارة . وفى الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه يكون فيه مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال تعالى (وجعلنا نومكم سباتا [١]) أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى (وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا [٢]) فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها ، وعن معنى الاتفاق الموجود فيها ، والنظام والترتيب . وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ، ولا يخاف أن تخر كما تخر السقوف والمباني العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا [٣]) وهذا كله تنبيه منه على موافقتها فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلا عن أن تقف كلها .

وقد زعم قوم أن النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة وقوف الفلك ، ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الارض فقال تعالى (وجعلنا سراجا وهاجا) وإنما سماها سراجا لان الاصل هو الظلمة ، والضوء طارىء على ظلمة الليل ، ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة بصره بالليل ، وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا . وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانها أشرف

---

(١) ٩ سورة النبأ (٢) ١٣ منها (٣) ٣٢ سورة الانبياء

منافعها وأظهرها ، ثم نبه تعالى علي العناية المذكورة فى نزول المطر ، وأنه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان ، وأن نزول المطر بقدر محدود ، وفى أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق ، بل سبب ذلك العناية بما ههنا فقال تعالى (وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا [١]) والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا [٢]) ومثل قوله تعالى (الله الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء [٣]) ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات وتفصيل مانبهت عليه من العناية التى تدل على الصانع والمصنوع ، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة ، وليس قصدنا ذلك فى هذا الكتاب ، ولعلنا إن أنسأ الله فى الأجل ، ووقع لنا فراغ ، أن نكتب كتابا فى العناية التى نبه عليها الكتاب العزيز .

وينبغى أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الأشعرية أنه الطريق الى معرفة الله سبحانه ، وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تعالى تبارك وتعالى ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز أى من قبل الجواز لما يظهر فى جميع الموجودات انه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها فانه إن كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ، ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم . وذلك أنه إن كان يمكن علي زعمهم أن تكون الموجودات على غير ما هى عليه كوجودها على ما هى عليه فليس ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التى امتن الله

(١) ١٦ سورة النبأ (٢) ١٧ سورة نوح (٣) ٢٢ سورة البقرة

عليه بخلقها ، وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأى الذى يلزمه أن يكون إمكان خلق الانسان جزءا من هـذا العالم كامكان خلقه فى الخلاء مثلا الذى يرون أنه موجود ، بل والانسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى ويوجد عنه فعل الانسان ، وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم ، فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان ، لأن ما ليس بضرورى ولا من جهة الأفضل فى وجود الانسان فالانسان مستغن عنه ، وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه . وهذا كله خلاف مافى فطر الناس .

وبالجلة فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب فى الامور الصناعية ، أولم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقولهم إن الله تعالى أجري العادة بهذه الاسباب ، وأنه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها . لان المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الاسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب ؟ وذلك أن وجود المسببات عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه ، إما أن يكون وجود الاسباب لمكان المسببات من الاضطراد مثل كون الانسان متغذيا ، وإما أن يكون من أجل الافضل أعنى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان ، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الافضل ولا من الاضطراد فيكون وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة أصلا ولا تدل على الاتفاق .

وذلك أنه وإن كان مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ، ولا من جهة الافضل فى الامساك الذى هو فعلها وفى احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل ، وموافقتها الامساك آلات جميع الصنائع ، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالحافر ، أو بغير ذلك مما يخص حيوانا من الشكل الموافق لفعله .

وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد على القائلين بالاتفاق ، أعنى الذين يقولون لاصانع ههنا ، وأن جميع ماحدث فى هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ، أن يقع عن فاعل مختار .

وذلك أنه إذا قال الأشعرى إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلا ، كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق ، لأن الارادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب ، والذى يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة ، مثل ما يعرض للاسطقسات أن تمتزج امتزاجا بالاتفاق ، فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ، ثم تمتزج أيضاً امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر ، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق .

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه ، وأن الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وأن هذا دائما لا يختل ، لم يمكن أن يوجد ذلك عن

الاتفاق ، لأن مايوجد عن الاتفاق هوأقل ضرورة . والى هذا الاشارة بقوله تعالى (صنع الله الذى أتقن كل شيء [١]) وأى اتقان يكون ليت شعرى فى الموجودات إن كانت على الجواز ، لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده . والى هذا الاشارة بقوله تعالى (ماتري فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصرهل ترى من فطور [٢]) وأى تفاوت أعظم من تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة ، فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لوكانت غربية ، والغربية شرقية ، لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم فقد أبطل الحكمة ، وهو كمن زعم أنه لوكان اليمين من الحيوان شمالا والشمال يمينا ، لم يكن فى صنعة الحيوان . فان أحد الجائزين كما يمكن أن يقال فيه : إنما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار ، كذلك ممكن أن يقال إنه إنما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق ، إذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق .

وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة هى التى يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ماصنعت عليه حتى أنه إنما أدت الخساسة الواقعة فى كثير من المصنوعات التى بهذه الصفة أن يظن أنها حدثت عن الاتفاق ، وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هى التى يرون فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التى جعلها عليها صانعها . فاذا هذا الرأى من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة ، ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب على نفى الصانع من أن يدل على وجوده ، مع أنه ينفى الحكمة عنه ، هو أنه

---

(١) ٨٨ سورة النمل (٢) ٣ سورة الملك

متى لم يعقل أن ههنا أوساطا بين المبادىء والغايات فى المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات ، لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب ، واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب ، لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما ، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذى يدل على أنها صدمت عن علم وحكمة . وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه ، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع ، أو على وضع دون وضع ، فان هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الاطلاق ، وإما ابطال وجود فاعل حكيم عالم ، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك .

وأما الذى قاد المتكلمين من الأشعرية الى هذا القول ؛ الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى ههنا كما ركب فيها النفوس ، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة ، فهربوا من القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله ، وهيهات لا فاعل ههنا إلا الله . إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها ، وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر فى مسألة القضاء والقدر .

وأيضا فانهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعى ، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شىء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الأحكام لعلموا أن القائل بنفى الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءا من موجودات الله ، وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال

الخالق سبحانه ، ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته .

وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادىء الرأى ، وهو الظنون التى تخطر للانسان من أول نظرة ، وكان يظهر فى بادىء الرأى أن اسم الارادة انما يطلق على من يقدر أن يفعل الشر وضده ، رأوا أنهم ان لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد ، فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدىء الفاعل مريد ، كأنهم لم يروا الترتيب الذى فى الأمور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد ، وهو الصانع . وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفى الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاقى فى الموجودات ، فان الأشياء التى تفعلها الارادة لا لمكان شىء من الأشياء ، أعنى لمكان غاية من الغايات هى عبث ومنسوبة الى الاتفاق ، وقد علموا كما قلنا أنه يجب من جهة النظام الموجود فى أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم ، والا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة ، فينكروا جندا من جنود الله تعالى التى سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها ، وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهى الاجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعية ، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات ، وتمت الحكمة ، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب !! فهذا مقدار ماعرض من التغيير فى هذه الشريعة فى هذا المعنى وفى غيره من المعانى التى بيناها قبل ، ونبينها فيما يأتى إن شاء الله تعالى فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق

له ومصنوع ، هى مايظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى فيه ، وبخاصة بالانسان . وهى طريقة نسبتها فى الظهور الى العقل نسبة الشمس فى الظهور الى الحس .

وأما الطريق التى سلك بالجمهور فى تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال فى الشاهد ، إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ماليس له مثال فى الشاهد ، فاخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه فى زمان ، وأنه خلقه من شىء إذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون إلا بهذه الصفة ، فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم (وكان عرشه على الماء [١]) وقال تعالى (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام [٢]) وقال (ثم استوى الى السماء وهى دخان [٣]) الى سائر الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى ، فيجب أن لا يتأول شىء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل ، فانه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية ، فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع فى العالم هى أنه محدث ، وأنه خلق من غير شىء وفى غير زمان ، فذلك شىء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور . فينبغى كما قلنا أن لا يعدل فى الشرع عن التصور الذى وضعه للجمهور ، ولا يصرح لهم بغير ذلك . فان هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم هو الموجود فى القرآن ، وفى التوراة ، وفى سائر الكتب المنزلة .

ومن العجب الذى فى هذا المعنى أن التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل

(١) ٧ سورة هود (٢) ٥٣ سورة الاعراف (٣) ١١ حم السجدة

الحدوث الذى فى الشاهد ، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى فى الشاهد ، وتصور الحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذاً استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع ، وموقع فى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور ، وبخاصة الجدليين منهم . ولذلك عرضت أشد حيرة تكون ، وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا أعنى الأشعرية .

وذلك أنهم لما صرحوا - أن الله مريد بارادة قديمة - وهذا بدعة كما قلنا ، ووضعوا أن العالم محدث ، قيل لهم : كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة ؟ فقالوا إن الارادة القديمة تعلقت بايجاده فى وقت مخصوص وهو الوقت الذى وجد فيه . فقيل لهم إن كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته منه فى وقت إيجاده ، فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه فى غيره إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعل انتفى عنه فى وقت العدم ، وإن كانت مختلفة فهنالك إرادة حادثة ضرورة والا وجب أن يكون مفعول محدث دن فعل قديم ، فانه ما يلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الارادة .

وذلك أنه يقال لهم : إذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد ، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟ فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم ، وإن قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة ، فان قالوا الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالا ، فان الارادة هى سبب الفعل فى المريد ، ولو كان المريد اذا أراد شيئا ما ، فى وقت ما وجد ذلك الشىء عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشىء موجودا عن غير فاعل ، وأيضا فقد يظن أنه ان كان

واجباً أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم ، والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل .

فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الاسلام أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله ، فانه ليس فى الشرع أنه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة ، فلاهم فى هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ؛ ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين . وذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين ؛ وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ ، وفى قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم ، وسبب ذلك العصبية والمحبة .

وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات ، كما ترى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا ، فهؤلاء لاشك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذى ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنسر الى المسألة الثانية .

﴿المسألة الثانية فى بعث الرسل﴾ والنظر فى هذه المسألة فى موضعين أحدهما فى اثبات الرسل ، والموضع الثانى فيما يبين به أن هذا الشخص الذى يدعي الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب فى دعواه .

فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون ، وقالوا قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلم المريد المالك لأمر عباده فى الشاهد أن يبعث رسولا

الى عباده المملوكين ، فوجب أن يكون ذلك ممكنا فى الغائب . وشذوا هذا الوضع بأبطال المحالات التى تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله .

قالوا : واذا كان هذا المعنى فقد ظهر امكان وجوده فى الغائب كوجوده فى الشاهد ، وكان أيضاً يظهر فى الشاهد أنه اذا قام رجل فى حضرة الملك فقال : أيها الناس إنى رسول الملك اليكم ، وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة ، قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدى الرسول ، وهذه الطريقة هى مقنعة وهى لائقة بالجمهور بوجه ما ، لكن اذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض مايصنعون فى هذه الأصول .

وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك ، وذلك مايقول الملك لأهل طاعته إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندى ، أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامات إلا على رسله . واذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول : من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل ؟ فانه لايخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ومحال أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد ، والعقل أيضاً ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هى خاصة بالرسل ، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على أيدى سواهم !! وذلك أن ثبوت الرسالة ينبنى على مقدمتين إحداهما أن هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ، والثانية أن كل ماظهرت

على يديه معجزة فهو نبي .فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي .

فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة ؟ فلنا أن نقول إن هـذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم أن ههنا أفعالا تظهر على أيدى المخلوقين ، نقطع قطعا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع، ولا بخاصة من الخواص ، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيلا.

وأما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فانما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط الا على من صحت رسالته . وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة ، لأن هذا طبيعة القول الخبرى أعنى أن الذى تبرهن عنده مثلا أن العالم محدث . فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه أن العالم موجود ، وأن المحدث موجود ، واذا كان الامر هكذا فلقائل أن يقول : من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، والرسالة لم يثبت وجودها بعد ؟ هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضاً على الصفة التى يلزم بها أن يكون معجزاً ، ولا بد أن يكون جزء هذا القول أعنى المبتدأ والخبر معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثانى .

وليس لقائل أن يقول : ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً فى العقل ، فان الجواز الذى يشيرون اليه هو جهل ، وليس هو الجواز الذى فى طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل، وذلك أن الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى ، كالحال فى نزول المطر فيقضى العقل حينئذ قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز ، والواجب ضد هذا وهو الذى

يحس وجوده دائما ، فيقضى العقل قضاء كليا وباتاً على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب ، فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد فى وقت من الأوقات لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يحس بعد فالجواز الذى يدعيه انما هو جهل بأحد المتقابلين أعنى الامكان والامتناع ، والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل انما صح لنا وجود هذا الامكان ، لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم الا أن نقول إن احساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق ، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل علي إمكان وجوده من زيد ، فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ففيه هذا العسر . وان فرضنا هذا الامكان فى نفسه – ولو كان فى المستقبل – لكان امكانا بحسب الأمر لا بحسب علمنا ، واما وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود، فانما هذا الامكان فى علمنا ، والأمر فى نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين . أعنى أنه أرسل أولم يرسل فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط ، مثل إن شك فى عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أولم يرسل ، وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غداً أولا ، فانه إذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول ، إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله ، وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا . والى هذا كله فتي سلمنا أن الرسالة موجودة والمعجز موجود فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول .

وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع ، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل ، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك

فاسد ، ولا سبيل الى أن يدعى صحة هـذه المقدمة بالتجربة والعادة إلا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدى الرسل ، أعنى من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على أيدى غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على تميز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول ، أعنى بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة . فمن هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز ، وذلك أنهم أقاموا الامكان مقام الوجود ، أعنى الامكان الذى هو جهل . ثم صححوا هذه القضية أعنى أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل ، وليس فى قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذى يرى الجميع أنه إلهى أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب ، بل إنما يدل على أن هذا رسول اذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يد رسول .

وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما ، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالابراء الذى هو فعل من أفعال الطب ، فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وأن ذلك طبيب ، فهذا أحد مافى هذا الاستدلال من الوهن . وأيضاً فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن تنزل الامكان الذى هو الجهل منزلة الوجود ، وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعى الرسالة ، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعله المتكلمون ، لأنهم يجوزون ظهورها على يدي

الساحر وعلى يدى الولى . وأما مايشترطونه لمكان هذا من أن من المعجز إنما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له ، وانه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر ، فدعوى ليس عليها دليل فان هـذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل ، أعني أنه اذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لايظهر على يديه المعجز ، لكن كما قلنا لما كان لايظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدى الفاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا فاضلين ، فليس يظهر على ايديهم المعجز لكن مافى هذا المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر فان الساحر ليس بفاضل .

فهذا مافى هذه الطريقة من الضعف . ولهذا رأى بعض الناس أن الأحفظ لهذا الوضع أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على يدي الأنبياء ، وأن السحر هو تخيل ولا قلب عين . ومن هؤلاء من انكر لمكان هذا المعنى الكرامات . وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع احداً من الناس ، ولا أمة من الأمم الى الايمان برسالته وبما جاء به ، بأن قدم على يدى دعواه خارقا من خوارق الافعال ، مثل قلب عين من الأعيان الى عين اخرى ، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت فى اثناء احواله من غير ان يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) الى قوله (قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا [١]) وقوله تعالى (وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا ان كذب بها الأولون [٢]) واما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى (قل لئن اجتمعت

(١) ٩٠ سورة الاسراء (٢) ٥٩ سورة الاسراء

الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً (١)) وقال (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات (٢)) واذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز .

فان قيل : هذا بين ولكن من أين يظهر ان الكتاب العزيز معجز وانه يدل على كونه رسولا وانت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها مع ان الناس قد اختلفوا فى جهة كون القرآن معجزة ، فان من رأى منهم ان المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة ، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده إذ هو كلام وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع ؟ قال إنما صار معجزاً بالصرف اعنى بمنع الناس ان يأتوا بمثله لابكونه فى الطور العالى من الفصاحة ، إذ ما شأنه ان يكون هكذا فانما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس ، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف، ولم تشترطوا فى كون الخارق ان يكون مخالفاً بالجنس للأفعال المعتادة ، ورأوا انه يكفى فى ذلك ان يكون من الأفعال المعتادة فى غاية يقصر عنها جميع الناس .

قلنا : هذا كله كما ذكر المعترض ، وليس الامر فى هذا على ما توهم هؤلاء ، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبنى عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب ؛ أحدهما أن الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله لابتعلم إنساني . وذلك أنه ليس ينكر

---

(٣) ٨٨ سورة الاسراء (٤) ١٣ سورة هود

وجودهم إلا من أنكروا وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها ، والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها ، وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على أن هنا أشخاصاً من الناس يوحي اليهم بأن ينهوا الى الناس أمورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء . والاصل الثاني أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي ، وهذا الاصل ايضا غير مشكوك فيه في الفطرة الانسانية . فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابراء وان من وجد منه الابراء فهو طبيب ، كذلك ايضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله ، وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبي .

فأما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى (إنا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده [١]) الى قوله (وكلم الله موسى تكليما) وقوله تعالى (قل ما كنت بدعا من الرسل [٢]).

واما الاصل الثاني وهو ان محمدا ﷺ قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله ـ فيعلم من الكتاب العزيز ـ ولذلك نبه على هذا الأصل فقال (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا [٣]) يعني القرآن وقال (يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فآمنوا خير لكم [٤]) وقال تعالى (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك [٥]) وقال (لكن

(١) ١٦٢ سورة النساء (٢) ٩٢ سورة الاحقاف (٣) ١٧٣ سورة النساء
(٤) ١٦٩ سورة النساء (٥) ١٦١ منها

الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا[١])
فان قيل : من أين يعلم الأصل الأول وهو أن ههنا صنفا من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله ؟ وكذلك من أين يعلم الأصل الثانى وهو أن ماتضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحى من الله ؟ قيل : أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التى لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التى أنذروا بها ، وفى الوقت الذي أنذروا وبما يأمرون به من الأفعال وينهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف والأعمال التى تدرك فتعلم . وذلك أن الخارق للمعتاد اذا كان خارقا فى المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم ، وإنما كان بوحى من الله وهو المسمى نبوة . وأما الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة وإنما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الأولى . وأما اذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك ، ولذلك ليس تدل فى الأنبياء على هذا المعنى إن وجدت لهم لأن الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا لهم .

فعلى هذا ينبغى أن تفهم الأمر فى دلالة المعجز على الأنبياء ، أعنى أن المعجز فى العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة ، وأما المعجز فى غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقو . فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون ، ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم الينا نقل تواتر كما نقل الينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس ؟ ! فان قيل فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من

(١) ١٦٥ سورة النساء

نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة أعنى الخارق الذى فى فعل النبوة الذى يدل عليها كما يدل الابراء على صفة الطب الذى هو فعل الطب ؟ قلنا : يوقف على ذلك من وجوه ، أحدها أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى ، والثانى ماتضمن من الاعلام بالغيوب ، والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية أعنى أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب ، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب ، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول ، والمعتمد فى ذلك على الوجه الأول .

فان قيل من أين يعرف أن الشرائع التى فيها العلمية والعملية هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله ؟ قلنا : يوقف على هذا طرق ، إحداها أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانسانى وبالأمور الاراديات التى يتوصل بها الى السعادة ، وهى الخيرات والحسنات ، وما الأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروى وهى الشرور والسيئات .

ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانسانى تستدعى معرفة ماهى النفس وما جوهرها ، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروى أم لا ؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ وأيضا فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة ، فانه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت ، وفى أى وقت استعملت ، بل بمقدار مخصوص ، ووقت مخصوص ، وكذلك الأمر فى الحسنات والسيئات ، وكذلك نجد هذه كلها محددة فى الشرائع .

وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحى ، أو يكون تنبيه بوحى أفضل . وأيضاً فان معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ، ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار مايكون به الجمهور سعيداً من هذه المعرفة ، وأى الطرق التى ينبغى أن تسلك بهم فى هذه المعارف ؛ وهذا كله - بل أكثره - ليس يدر بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة ، وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد .

ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز على أتم مايمكن ؛ علم أن ذلك بوحي من عند الله ، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه ، ولذلك قال تعالى منبها على هذا (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله [1]) الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ فى أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ، ولانسب اليهم علم ، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ماجرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة .

والى هذا الاشارة بقوله تعالى (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون [2]) ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم [3]) الآية وقال (الذين يتبعون الرسول النبي الأمى [4]) الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخروهو

(١) ٨٨ سورة الاسراء (٢) ٤٨ سورة العنكبوت (٣) ٢٢ سورة الجمعة (٤) ١٥٦ سورة الاعراف

مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع ، وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الأمر فى ذلك من الجميع، أعنى القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم ، فانه اذا تؤمل ماتضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل ، المفيدين للسعادة ، مع ماتضمنه سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل فى هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه .

وبالجملة فان كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل . فظاهر أن الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة .

وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت وقفت الكتب أعنى التوراة والانجيل ، فانه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة ، وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة مابينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل فى هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع . وقال عليه السلام « لو أدركنى موسى ماوسعه إلا اتباعى» وصدق صلى الله عليه وسلم ،ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها ، أعنى كونها مستعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى (قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً) وقال عليه السلام « بعثت الى الاحمر والاسود» فانه يشبه أن يكون الأمر فى الشرائع كالامر فى الأغذية وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس - أو الأكثر -

كذلك الامر في الشرائع ، فلهذا المعنى كانت الشرائع التى قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم ، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس .

ولما كان هذا كله إنما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء ، لأنه فضلهم فى الوحى الذى به استحق النبي اسم النبوة ، قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذى خصه الله به «مامن نبي من الأنبياء إلا وقد أوتى من الآيات ماعلى مثله آمن جميع البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحياً ، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة »وإذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، فان تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت . إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبي نبياً .

وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الابراء على الطب ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على أنى أسير على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طبيب إنى أبرىء المرضى ، فمشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأحرى . ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى ليس من وضع البشر فهو أحرى أن يقدر على الابراء الذى هو من صنع البشر .

وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال

الصفة ، والصفة التى استحق بها النبى أن يكون نبياً التى هى الوحى ، ومن هذه الصفة هو مايقع فى النفس ، إلا من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته ، فليس يبعد عليه مايدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه . وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لاتوجد إلا منهم ، كان المعجز دليلا على تصديق النبى ، أعنى المعجز البرانى الذى لايناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيا ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه انما اعتمد المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى ، وهذا الذى قلناه فى هذه المسألة كاف بحسب غرضنا ، وكاف بحسب الحق فى نفسه .

﴿المسألة الثالثة فى القضاء والقدر﴾ وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول ، أما تعارض أدلة السمع فى ذاك فموجودة فى الكتاب والسنة ، أما فى الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شىء بقدر ، وأن الانسان مجبور على أفعاله ، وتلقى فيه آيات كثيرة تدل على أن للانسان اكتساباً بفعله ، وانه ليس مجبوراً على أفعاله أما الآيات التى تدل على أن الأمور كلها ضرورية ، وانه قد سبق القدر فنها قوله تعالى (إنا كل شىء خلقناه بقدر [1]) وقوله تعالى (وكل شىء عنده بمقدار [2]) وقوله تعالى (ماأصاب من مصيبة في الأرض ولا في

(١) ٢٩ سورة القمر (٢) ٩ سورة الرعد .

أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير [١]) الى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى .

وأما الآيات التى تدل على أن للانسان اكتسابا على أن الأمور فى أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير [٢]) وقوله تعالى (ذلك بما كسبت أيديكم [٣]) وقوله تعالى (والذين كسبوا السيئات [٤]) وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت [٥]) وقوله (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى [٦]) وربما ظهر فى الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى مثل قوله تعالى (أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم [٧]) ثم قال فى هذه المنزلة بعينها (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله [٨]) ومثل ذلك قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك [٩]) وقوله (قل كل من عند الله) وكذلك تلقى الأحاديث فى هذا أيضا متعارضة أيضا مثل قوله عليه الصلاة والسلام «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه» ومثل ذلك قوله عليه السلام « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون » فان الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو على المنشأ عليه ، وأن الايمان سببه جبلة الانسان . والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله وأن العبد مجبور عليهما ، ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى الى فرقتين ، فرقة اعتقدت أن اكتساب الانسان هو سبب

(١) ٢٣ سورة الحديد (٢) ٣٤ سورة الشورى (٣) ٣٠ منها .
(٤) ٢٧ سورة يونس (٥) ٢٨٦ سورة البقره (٦) ١٧ حم السجدة .
(٧) ١٦٥ سورة آل عمران (٨) ١٦٦ منها (٩) ٧٩ ، ٧٨ سورة النساء

المعصية والحسنة ، وان لمكانهذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت نقيض هـذا وهو أن الانسان مجبور على أفعـاله ومقهور وهم الجبرية .

وأما الأشعرية فانهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا إن للانسان كسبا ، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له ، فاذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه .

فهذا هو أحد أسباب الاختلاف فى هذه المسألة . وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الأدلة العقلية فى هذه المسألة ، وذلك انه اذا فرضنا أن الانسان موجد لأفعاله وخالق لها ، وجب أن يكون ههنا أفعال ليس تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره ، فيكون ههنا خالق غير الله . قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لاخالق إلا الله سبحانه وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب . واذا كان الانسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب مالا يطاق ، واذا كلف الانسان مالا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لان الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ، ولهـذا صار الجمهور إلا أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء .

ولهذا نجد أبا المعالى قد قال فى النظامية : ان للانسان اكتسابا لأفعاله ، واستطاعة على الفعل ، وبناه على امتناع تكليف مالا يطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة .

وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف مالا يطاق هربا من الأصل

الذي من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحاً فى العقل ، وخالفهم المتأخرون منهم . وأيضاً فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالاهبة لما يتوقع من الشرور لامعنى له ، وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل أيضاً الصنائع كلها المقصود منها أنها تجلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع متى يطلب بها المنافع بها ، وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك ، وهذا كله خارج عما يعقله الانسان .

فان قيل : فاذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه ، وفى المعقول نفسه ؟ قلنا : الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ؛ وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة . وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد ، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ؛ كانت الأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعاً واذا كان كذلك فالأفعال المنسوبة فعلها الينا أيضاً يتم فعلها بارادتنا ، وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله ، وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط ؛ بل وهى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين . فان الارادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشىء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج .

مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه ، واذا كان هكذا فارادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها . والى هذا الاشارة بقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود ، وترتب منضود ، لا تخل فى ذلك بحسب ماقدرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ؛ فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ومقدار محدود ، وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لاتخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب ، ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده ، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى (قل لايعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وإنما كانت معرفة الأسباب هى العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل أولا وجوده .

ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشىء فى وقت ما ، أو عدمه فى ذلك الوقت ؛ وجب أن يكون العلم بأسباب شىء

ماهو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما ، والعلم بالأسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو مايعدم في وقت من أوقات جميع الزمان . فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات وهذه هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو [1]) الآية . واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق ، وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامة ، والأحاديث التى يظن بها التعارض ، وهى اذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا أيضاً تنحل جميع الشكوى التى قيلت فى ذلك أعنى الحجج المتعارضة العقلية ، أعنى أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً ، أعنى بارادتنا وبالأسباب التى من خارج ، فاذا نسبت الأفعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة ؛ فان قيل : هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل ، لكن هذا القول هو مبنى على أن ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة ، والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل إلا الله ؛ قلنا : ما اتفقوا عليه صحيح ، ولكن على هذا جوابان، احدهما ان الذى يمكن ان يفهم من هذا القول هو احد أمرين ؛ إما انه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى وان ماسواه من الأسباب التى يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً ، إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذى صيرها موجودة اسبابا ، بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب ؛ بها وكذلك يحفظها هو فى نفسها ؛ ولولا الحفظ الالهى لها لما وجدت زمانا مشارا اليه أعنى لما

(١) ٥٩ سورة الأنعام .

وجدت فى أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان .

وأبو حامد يقول : إن مثال من يشرك سببا من الاسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعنى أن يقول إن القلم كاتب ، وإن الانسان كاتب ؛ أى كما إن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، أعنى أنهما معنيان لا يشتركان إلا فى اللفظ فقط ، وهما فى أنفسهما فى غاية التباين ؛ كذلك الأمر فى اسم الفاعل اذا أطلق على الله تبارك وتعالى واذا أطلق على سائر الأسباب ونحن نقول : إن فى هذا التمثيل تسامحا ، وإنما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلما ؛ ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ماسنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التى تقترن بها أسبابها التى جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها . فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع ، أما الحس والعقل فانه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء ، وأن النظام الجارى فى الموجودات إنما هو من قبل أمرين ؛ أحدهما ماركب الله فيها من الطبائع والنفوس ، الثانى من قبل ما أحاط بها من الموجوادت من خارج ، وأشهر هذه هى حركات الأجرام السماوية فانه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا ، وأنه لمكان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ماههنا محفوظا بها ، حتى أنه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضوعه أو على غير قدره أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الأرض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك ، وجعل فى طباع ماههنا أن

تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا فى الشمس والقمر أعنى تأثيرها فيما ههنا وذلك بين فى المياه والرياح والأمطار والبحار ، وبالجملة فى الأجسام المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى جميع الحيوان بأسره . وأيضاً فانه يظهر أنه لولا القوى التى جعلها الله فى أجسامنا من التعدى والاحساس لبطلت أجسامنا ، كما تجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقي ساعة واحدة بعد إيجادها ، ونحن نقول إنه لولا القوى التى فى أجسام الحيوان والنبات ، والقوى السارية فى هذا العالم من حركات الأجرام السماوية ، لما أمكن أن تبقى أصلا ولا طرفة عين ، فسبحان اللطيف الخبير

وقد نبه الله تعالى على ذلك فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر[1]) وقوله تعالى (قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة[2]) الآية وقوله تعالى (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله [3]) وقوله تعالى (وسخر لكم مافى السموات والأرض جميعا منه [4]) وقوله (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار [5]) الى غير ذلك من الآيات التى فى هذا المعنى ، ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها .

وأما الجواب الثانى فانا نقول إن الموجودات الحادثة منها ماهى جواهر وأعيان ، ومنها ماهى حركات وسخونة وبرودة ، وبالجملة أعراض ، فأما

(١) ١٢ سورة النحل (٢) ٧١ سورة القصص (٣) ٧٣ منها
(٤) ١٢ سورة الجاثية (٥) ٣٣ سورة ابراهيم

الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه ومايقترن بها من الأسباب فانما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لافي جواهرها ؛ مثال ذلك أن المني انما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط ، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فانما المعطي بها الله تبارك وتعالي . وكذلك الفلاح انما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبذر فيها الحب ، وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى ، فاذاً على هذا لا خالق إلا الله تعالى إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر

والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى (ياأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لايستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب (١)) وهذا هو الذى رام أن يغالط فيه الكافر ابراهيم عليه السلام حين قال أنا أحيي وأميت ، فلما رأى ابراهيم عليه السلام أنه لايفهم هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال : (فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ؟) وبالجملة فاذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لافي السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى أن الاسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة ، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى (والله خلقكم وماتعملون(٢)) وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة باذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم ، وذلك أن العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالاسباب الغائبة ، والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس ، والقول بنفي الاسباب في الشاهد ليس له سبيل

(١) ٧٣ سورة الحج (٢) ٩٦ سورة الصافات .

الى إثبات سبب فاعل فى الغائب ، لأن الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهؤلاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم أن لايعترفوا بأن كل فعل له فاعل ، واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم نفي وجود الفاعل بتة فى الشاهد ، إذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا علي وجود الفاعل فى الغائب . لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ماسواه فليس فاعلا إلا باذنه وعن مشيئته

فقد تبين من هذا على أى وجه يوجد لنا اكتساب ، وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطىء كالمعتزلة والجبرية . وأما المتوسط الذى تروم الأشعرية أن تكون هى صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلا إذلا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذى يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره، فانه لامعنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا ان الحركتين ليستا من قبلنا ، لأنه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة امتناع منها ، فنحن مضطرون . فقد استوت حركة الرعشة والحركة التى يسمونها كسبية فى المعنى ، ولم يكن هنالك فرق إلا فى اللفظ فقط ، والاختلاف فى اللفظ ليس يوجد حكما فى الذوات وهذا كله بين فى نفسه فلنسر الى ما بقى علينا من المسائل التى وعدناها .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى الجور والعدل ، قد ذهب الأشعرية فى العدل والجور فى حق الله سبحانه الى رأى غريب جداً فى العقل والشرع ، أعنى أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده ، وذلك أنهم قالوا : إن الغائب فى هذا بخلاف الشاهد . زعموا أنه انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذى عليه فى أفعاله من الشريعة ، فمتى فعل

الانسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عادلا . ومن فعل ماوضع الشرع أنه جور فهو جائر .

قالوا وأما من ليس مكلفاً ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل ، بل كل أفعاله عدل ، والتزموا أنه ليس ههنا شيء هو فى نفسه عدل ولا شيء هو فى نفسه جور . وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ، ولاشيء هو فى نفسه شر ، فان العدل معروف بنفسه أنه خير ، وأن الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً إلا من جهة الشرع ، وأنه لوورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا ، وهذا خلاف المسموع والمعقول .

أما المسموع فان الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط) وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد [1]) وقال (إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون [2]) : فان قيل فما تقول فى الاضلال للعبيد أهو جور أم عدل ؟ وقد صرح الله فى غيرما آية من كتابه أنه يضل ويهدي مثل قوله تعالى (فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء [3]) ومثل قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها [4]) قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها ، وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر [5]) وهو بين أنه اذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم

(١) ٤٦ حم السجدة (٢) ٤٤ سورة يونس (٣) ٤ سورة ابراهيم
(٤) ١٣ سورة السجدة (٥) ٧ سورة الزمر .

وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه ، أو يأمر بما لا يريده ، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر .

وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها[1]) وقوله (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم [2]) الآية : وقول النبى صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة » وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل فنقول : أما قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء [3]) فهى المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون ، أعنى مهيئين للضلال بطباعهم ، ومسوقين اليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج . وأما قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها [4]) معناه لو شاء أن لا يخلق خلقاً مهيئين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم ، وإما من قبل الأسباب التى من خارج ، أو من قبل الأمرين كليهما ؛ لفعل . ولكون خلقة الطباع فى ذلك مختلفة عرض ، أو تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم لأن هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين [5]) ومثل قوله تعالى (وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن [6]) ومثل قوله فى أثر تعديد ملائكة النار (كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء [7]) أى إنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون

(١) ٣٠ سورة الروم (٢) ١٧١ سورة الأعراف (٣) ٨ سورة فاطر
(٤) ١٣ سورة السجدة (٥) ٢٦ سورة البقرة (٦) ٦٠ سورة الاسراء
(٧) ٣١ سورة المدثر .

هذه الآيات فى حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها ، فان قيل : فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور ؟ قيل : إن الحكمة الالهية اقتضت ذلك ، وأن الجور كان يكون فى غير ذلك ، وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الانسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس ، لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن يد بحسب ماتقتضيه الحكمة من أحد أمرين ، إما أن لايخلق الانواع التى وجد فيها الشرور فى الأقل ، والخير فى الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل . وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الاقل ، وهذا الشر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة - يعنى بنى آدم - قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك) الى قوله (إنى أعلم مالاتعلمون [١]) يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شىء من الموجودات خيراً وشراً ، وكان الخير أغلب عليه ، أن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه

فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفى الظلم ، وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من الضلال ، وذلك أن من الموجودات ماأعطى من أسباب الهداية أسباباً

(١) ٣٠ سورة البقرة

لايعرض فيها إضلال أصلا ، وهذه هى حال الملائكة ، ومنها ماأعطي من أسباب الهداية أسباباً يعرض فيها الاضلال فى الأقل اذلم يكن فى وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هى حال الانسان .

فان قيل : فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل وأنت تنفى التأويل فى كل مكان ؟ قلنا : إن تفهيم الامر على ماهو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطرهم الى هذا ، وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شىء الخير والشر لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا إلهين ، إلها خالقا للخير ، وإلها خالقا للشر . فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعا . ولما كان الاضلال شراً ، وكان لاخالق له سواه ، وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشر لكن ليس ينبغى أن يفهم هذا على الاطلاق ، لكن على أنه خالق للخير لذات الخير وخالق للشر من أجل الخير أعنى من أجل ما يقترن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشر عدلا منه .

ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بينما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر وبينما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير كان وجودها أفضل من عدمها فكان خيراً . وأما قوله تعالى (لايسئل عما يفعل وهم يسألون[1]) فان معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله لأن من هذا شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل ، وما كان هكذا فهو فى وجوده يحتاج الى

---

(١) ٢٣ سورة الانبياء

ذلك الفعل، إما حاجة ضرورية ، وإما أن يكون به تاما، والبارى سبحانه يتنزه عن هذا المعنى . فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً فى نفسه لولم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ؛ بل لأن الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل

فاذا فهم هذا المعنى ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الانسان . لكن ليس يوجد هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا ، وأن الأفعال كلها تكون فى حقه لاعدلا ولا جوراً كما ظنه المتكلمون، فان هذا إبطال لما يعقله الانسان، وإبطال لظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه .

وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلا بطل مايعقل من أن ههنا أشياء هى فى نفسها عدل وخير ، وأشياء هى بنفسها جور وشر ،واذا فرضنا أيضا أنه يتصف بالعدل على جهة مايتصف به الانسان لزم أن يكون فى ذاته سبحانه نقص ، وذلك أن الذى يعدل فانما وجوده هو من أجل الذى يعدل فيه ، وهو بما هو عادل خادم لغيره .

وينبغى أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس ؛ وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى ، وليس كل احد من الجمهور يشعر بالمعارضات التى فى تلك العمومات ، فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها ، وذلك ان لورود تلك العمومات أيضا سببا آخر؛ وهو انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لايوصف بالاقتدار على المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل فى نفسه مما هو عندهم ممكن - أعنى فى ظنونهم - ان الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيلوا من ذلك نقصا فى البارى سبحانه

وعجزا ، وذلك ان الذى لا يقدر على الممكن فهو عاجز . ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا فى ظن الجمهور ، قال تعالى (ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين(١)) فالجمهور يفهمون من هذا معنى ، والخواص معنى، وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر ، فمعنى قوله (ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها (١)) أى لوشئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر بل الخلق الذين هم خير محض ، فتكون كل نفس قد أوتيت هداها ، وهذا القدر فى هذه المسألة كاف ولنسر الى المسألة الخامسة :

(المسألة الخامسة وهي القول فى المعاد وأحواله) والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وإنما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده ولم تختلف فى الحقيقة فى صفة وجوده ، وإنما اختلفت فى الشاهدات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة ، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً ، أعنى للنفوس ، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً ، والاتفاق فى هذه المسألة مبنى على اتفاق الوحى فى ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك ، أعنى أنه قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين ، أخراوية ودنياوية ، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل .

منها أن الانسان أشرف من كثير من الموجودات ، ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً ، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده ، فالانسان أحرى بذلك ، وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى

(١-١) ١٣ سورة السجدة .

(وما خلقنا السموات والأرض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا من النار[1]) وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار[2]) ووجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات . وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه فقال (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم الينا لاترجعون[3]) وقال (أيحسب الانسان أن يترك سدى[4]) وقال (وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون[5]) يعنى الجنس من الموجودات الذي يعرفه . وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق (ومالى لاأعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون) وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة ، لأنا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا فى غيره أعنى الخاص به .

واذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة ، ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، جزء عملى ، وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين أعنى الفضائل العلمية ، والفضائل النظرية ، وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات ، والتى تعوقها هى الشرور والسيئات .

ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي ، وردت الشرائع

(١) ٢٧ سورة ص (٢) ١٩١ آل عمران (٣) ١١٦ سورة المؤمنون
(٤) ٣٦ سورة القيامة (٥) ٥٦ سورة الذاريات .

بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل ، أعنى السعادة المشتركة . فعرفت من الأمور النظرية مالا بد لجميع الناس من معرفته وهى معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ، ومعرفة السعادة ، وكذلك عرفت من أعمال القدر التى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية ، وبخاصة شريعتنا هذه فانه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع كلها . ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعر من الشهوات الجسمانية ، فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً ، لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن .

والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى (أن تقول نفس ياحسرتى على مافرطت فى جنب الله وإن كنت لمن الساخرين [1]) اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة ، والشقاء الأخير ولما كانت هذه الحال ليس لها فى الشاهد مثال كان مقدار مايدرك بالوحى منها يختلف فى حق نبى نبى ، لتفاوتهم فى هذا المعنى أعنى فى الوحى : اختلفت الشرائع فى تمثيل الأحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء . فنها مالم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة

(١) ٥٦ سورة الزمر .

وللشقية من الأذى بأمور شاهدة ، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية .

ومنها ما اعتمد فى تمثيلها بالامور المشاهدة أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا بعد أن نفى عنها مايقترن بها من الأذى ، ومثلوا الأذى الذى يكون هنالك بالأذى الذى يكون ههنا بعد أن نفوا عنه هنالك مايقترن به ههنا من الراحة منه ، إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحى مالم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور والجمهور إليها وعنها أشد تحركا ، فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيما وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار .

وهذه هي حال شريعتنا هذه التى هى الاسلام فى تمثيل هذه الحال ووردت عندنا فى الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع فى إمكان هذه الأحوال ، إذ ليس العقل فى هذه الأشياء أكثر من الامكان فى الادراك المشترك للجميع وهى كلها من باب قياس إمكان وجود المساوى على وجود مساويه ، أعنى على خروجه للوجود وقياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود مثل قوله (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه [1]) الآية فان الحجة فى هذه الآيات هى من جهة قياس العودة على البداءة وهما متساويان ، وفى هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأى بالفرق بين

---

(١) ٧٨ سورة يس .

البداية والعودة ، وهو قوله تعالى (الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا [١]) والشبهة أن البداءة كانت من حرارة ورطوبة ، والعودة من برد ويبس ، فعوندت هذه الشبهة بأنا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من الشبيه .

وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى في الآية (أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم [٢]) فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث ، ولو ذهبنا لتقصى الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول وهي كلها من الجنس الذي وصفنا .

فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ، ومختلفة فى تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس ، ويشبه أن يكون التمثيل الذى في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس ، وأكثر تحريكا لنفوسهم الى ماهنالك ، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع .

وأما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ماهنالك ، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا له منهم فى التمثيل الجسمانى ، ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسمانى أشد تحريكا الى ماهنالك من الروحانى والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل .

ولهذا المعنى نجد أهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاء فى ملتنا فى أحوال المعاد ثلاث فرق ، فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا

---

(١) ٨٠ سورة يس (٢) ٨١ منها .

الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة ، أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع ، أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع . وطائفة رأت أن الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى ، وأنه إنما مثل به إرادة البيان ، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها . وطائفة رأت أنه جسمانى لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية ، ولهذه أيضاً حجج من الشرع . ويشبه أن ابن عباس يكون ممن يرى هذا الرأى لأنه روى عنه أنه قال : ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء . ويشبه أن يكون هذا الرأى هو أليق بالخواص ، وذلك أن إمكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع . أحدها أن النفس باقية ، والثانى أنه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها ، وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم ، وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة ، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هى واحدة . مثال ذلك أن إنسانا مات واستحال جسمه الى التراب ، واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه منى حين تولد منه إنسان آخر .

وأما اذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال ، والحق فى هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها بعد أن يكون نظراً يفضى الى إبطال الأصل جملة وهو إنكار الوجود جملة ، فان هذا النحو

من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول ، فهذا كله ينبني على بقاء النفس .

فان قيل : فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك ؟ قلنا ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها [1]) الآية ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس ، فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها ، فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها ، وأنه ليس يلزم اذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس ، والموت هو تعطل فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم : إن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب .

فهذا ما رأينا أن نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام ، وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة ومالا يجوز ، وما جاز منه فلمن يجوز ، ونختم به القول في هذا الكتاب فنقول : إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف ؛ وذلك أنها تنقسم أولا الى صنفين ، صنف غير منقسم ، وينقسم الآخر منهما الى أربعة أصناف ، فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه ، والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود ، وإنما أخذ

---

(١) ٤٢ سورة الزمر

بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام ؛ أولها أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لايعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل ، وصنائع جمة ، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذى صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذى وصفنا .

والثاني : مقابل هذا وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً أعنى كون ماصرح به أنه مثال ، ولماذا هو مثال .

والثالث : أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشىء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد .

والرابع : عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال .

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك ، وأما الصنف الأول من الثانى وهو البعيد فى الأمرين جميعاً فتأويله خاص فى الراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين ، وأما المقابل لهذا وهو القريب فى الأمرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور ، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه ، وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال ، فان الواجب فى هذا أن لا يتأوله إلا الخواص والعلماء . ويقال للذين شعروا أنه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال ، إما أنه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون ، وإما أن

ينقل التمثيل فيه لهم الى ماهو أقرب من معارفهم أنه مثال ، وهذا كانه أولى من جهة إزالة الشبهة التى فى النفس من ذلك ، والقانون فى هذا النظر هو ماسلكه أبو حامد فى كتاب التفرقة ، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشىء الواحد بعينه له وجودات خمس ، الوجود الذى يسميه أبو حامد الذاتى ، والحسى ، والخيالى ، والعقلى ؛ والشبهى ، فاذا وقعت المسألة نظر أى هذه الوجودات الأربع هى أقنع عند الصنف الذى استحال عندهم أن يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى ، أعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم إمكان وجوده ، وفى هذا النحو يدخل قوله عليه الصلاة والسلام «مامن نبى لم أره إلا وقد رأيته فى مقامى هذا حتى الجنة والنار» ، وقوله «بين حوضى ومنبرى روضة من رياض الجنة ، ومنبرى على حوضى» ، وقوله «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب» ، فان هذه كلها تدرك بعلم قريب أنها أمثال ، وليس يدرك لماذا هى أمثال إلا بعلم بعيد ، فيجب فى هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها .

فهذا النحو من التأويل اذا استعمل فى هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ فى الشريعة ، وأما إذا استعمل فى غير هذه المواضع فهو خطأ . وأبو حامد لم يفصل الأمر فى ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد ، أعنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم في بادىء الرأى أنه مثال ، وتلك الشبهة باطلة ، فان الواجب فى هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أعنى الاشعرية والمعتزلة ، وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه

مثالا معلوماً بعلم بعيد إلا انه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ، ففى تأويل هـذا أيضاً نظر أعنى عند الصنف الذين يدركون انه إن كان مثالا فلماذا هو ، وليس يدركون انه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع إذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع أن لا تتأول هذه ، و تبطل عند هؤلاء الامور التى ظنوا من قبلها ان ذلك القول مثال وهو الاولى ، ويحتمل أيضاً أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشىء وذلك الممثل به ، إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة ، وربما فشت فانكرها الجمهور ، وهذا هو الذى عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ، ولما تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم تتميز له هـذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم اضطر الامر فيها ، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً ، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه .

وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة ، أعني أن نتكلم فيها بما ينبغى أن يؤول أولا يؤول ، وإن أول فعند من يؤول ، اعنى في جميع المشكل الذي فى القرآن والحديث ، ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة ، والغرض الذى قصدناه فى هـذا الكتاب فقد انقضى ، وإنما قدمناه لانا رايناه أهم الاغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب والكفيل بالثواب بمنه ورحمته .

وجد فى آخر النسخة المطبوع عليها هذه النسخة ما نصه

وكان الفراغ منه فى سنة خمس وسبعين وخمسمائة

﴿ فهرست كتاب فلسفة القاضى أبى الوليد محمد بن رشد
اختصرنا فيه على بعض الأبواب والمقاصد ﴾

صحيفة

(تمت الفهرست والحمد لله رب العالمين)